دراسات نقدية معاصرة

بتول الخنساء

نقد المثقف المعاصر

رؤية علي حرب

قدّم له: سجعان قزي





نقد المثقف المعاصر

رؤية علي حرب

نقد المثقف المعاصر

رؤية علي حرب

بتول يوسف الخنساء

قدم له:

سجعان قزّي

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-077-7

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org



تصميم:

أحمد شعيب

إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DB UK 00961 3 336218

شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.

info@dboukart.com


بسم الله الرحمن الرحيم

إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية

الفهرس



الإهداء

إلى ومض الفكر ونبض القلب

إلى حنان، جنان، وسارة

تقديم:
انشقاق النخب عن النظام الثقافي

يشكو العالم الحديث من تُخمة المعرفة ومن نقص الثقافة. ورغم ارتفاعِ نسبة المتعلمين وحمَلةِ الشهادات الجامعية، فالمثقفون، بالمفهوم الفكري، تحولوا أقليةً في المجتمعات. العلم اختصاصٌ، الثقافة شمول. المعرفةُ تعززت في علم واحد بعد ما كانت تمتد نحو كل العلوم فتتجلّى ثقافةً باقيةً. زَحَلت الثقافةُ إلى مكان آخرَ أو اتخذت منحًى آخر. ارتدت ثوبَ التكنولوجيا فاحتجبت الرومانسيةُ الثقافية والجدليةُ الفكرية بمعنى الاحتكاك الإنساني المباشر مع الذات أولًا، ومع الآخرين ثانيًا، ومع الكائنات والكواكب أخيرًا. كان الواقعُ بخِدمة المخيّلة فأصبحت المخيّلةُ ضحية اليوميات. التهمَنا الوقت. أمست المخيلة أداةً استهلاكيةً وحاجةَ سوق. نسينا القمر، جعلناه اكتشافًا علميًا وسرقناه من الشعراء والعشاق. ونسينا المرأةَ والرجل، جعلناهما مادةَ نضالٍ حقوقيٍّ وسرقناهما من الحب. نسينا العقائدَ والمناهج، جعلناها بورصةً وسرقناها من التاريخ والفلسفة.

الجيلُ المخضرم يشعُر بانخفاضِ نسبة الثقافة ونوعيتِها ويعترف بوجود أزمةِ مثقفين، لا سيما في شرقنا المعذَّب. أما الجيلُ الجديد، فلا يشعر بهذا كله، بل لا يشعر بأنه بحاجة إلى ثقافة. الثقافة بالنسبة إليه عبءٌ، حمولةٌ زائدةٌ، كوكب آخر لا ضرورة لاكتشافه. وما يزيد الغصّةَ أن النخب الحديثة أعلنت الانشقاق عن النظام الثقافي التاريخي وانضوت تحت لواء المعرفة الربحية.

حين يبدأ المفكر في تشخيص أسباب هذه الحالة المرضية، يجد ألف سبب. وإذا كان التشخيص يتمايز بين مجتمع وآخر نظرًا للخصوصيات السوسيولوجية، فتبقى هناك أسباب جامعة أبرزها التالية:



١) اعتقاد الشعوب الحديثة أن الجدليات الفلسفية حول الإنسان والمجتمع والكون ولّدت عبر القرون الماضية أنظمةً شموليةً أدت إلى حروب وثورات ودمار ودماء، وأعاقت تقدم الإنسانية.

٢) نَقْلُ الأحزاب السياسية في الغرب محورَ نضالها السياسي من الصراع الأيديولوجي إلى طرح البرامج الاجتماعية والاقتصادية لأنها مصدر دخول المجتمعات رحاب الرخاء والازدهار والسلام.

٣) سقوط المحور الاشتراكي - الشيوعي في غالبية دول العالم مع انهيار الاتحاد السوفياتي، وتحوُّل الصين الشعبية نحو اقتصاد شبه ليبرالي. ولقد كان جزء كبير من الحركة الثقافية في العالم يدور، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حول اليمين واليسار.

٤) بروز مناهج المعرفة الاختزالية في التعليم والتربية على حساب المناهج العامة، حيث كان الطلاب ينهلون كل أنواع المعرفة الأدبية والعلمية قبل اختيار الاختصاص، فدخل الفرد من جاذبية أحادية المعرفة.

٥) سيطرة تكنولوجيا المعلوماتية على الحياة العامة والخاصة، وولوج أجهزة الكومبيوتر إلى يومياتنا، زمانًا ومكانًا، فطردت الآلةُ الكتابَ وغلَبت التسليةُ الثقافة وهزمت السطحياتُ الجوهر. وما عزز هذا المنحى أن التلفزيون والسينما اختارا إنتاج برامج وأفلامًا تفتقر إلى الثقافة خلافًا لما مضى.

٦) وقوع الإنسان منذ ستينات القرن الماضي حتى اليوم تحت وطأة مستلزمات الحياة في المجتمعات الحديثة، فبات المواطنون، رغم تحديد ساعات العمل ونظام العطل، يعملون أكثر من السابق تحقيقًا للكسب المادي وتأمينًا لحاجاتهم الشخصية والعائلية والاجتماعية. وحدث ذلك على حساب مساحة الثقافة والقراءة والاطلاع. وحين ينحو المواطنون نحو المعرفة يقعون على «ثقافة اللحظة»، حيث إن قسمًا كبيرًا من الإصدارات الكتابية تتناول مواضيع الساعة. انتقلنا من متعة الثقافة إلى ثقافة المتعة. نحن نعيش خارج ساعتنا الثقافية تمامًا، كما نعيش خارج ساعتنا البيولوجية حين نسافر شرقي أو غربي «غرينتش».

٧) شعور الناس بأن العلاقات الاجتماعية الحالية خرجت عن مسار تبادل

المعرفة الثقافية إلى مسار تبادل المعلومات والمستجدات. واختفت اللقاءات الأدبية والفكرية، وإذا ما حصل شيء منها ففي إطار الرسميات والواجبات لا في إطار التقاليد السابقة.

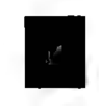
٨) وقوع مجتمعات غربية في ازدواجية الدين والإلحاد، حيث إن مفهوم العلمنة فقد ضوابطه الروحية، ووقوع مجتمعات إسلامية في ازدواجية الدين والتطرف، حيث إن مفهوم الإيمان فقد توازنه الاجتماعي. هذا الضياع الخطير أثّر على استقرار الإنسان في هذه المجتمعات، فلجأ المواطن «الغربي» إلى التكنولوجيا، ولاذ المواطن «المسلم» إلى الدين يمعن في تفسيره – وتحريفه أحيانًا – على حساب المعارف الأخرى.

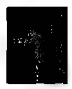
إنه لأمر غريب أن تتراجع الثقافة رغم كثافة المعرفة، وكأن هناك إشارةً ضوئيةً تحوّل خط سير المعرفة نحو وجهة أخرى غير وجهة الثقافة. إن لدي قناعةً بأن الشعوب لكثرة ما فكرت وأمنت وجاهدت وتعرضت لأزمات وحروب، قررت أخذ إجازة من «النظام الثقافي» في هذه المرحلة من تاريخها. وتترافق هذه الإجازة مع مرور العالم بحالتين: سقوط القيم واندلاع التطرف. وهاتان الحالتان تولدان إما اللامبالاة وإما العنف. اللامبالاة تولد كسوف الثقافة، والعنف يفرز الإرهاب الفردي والجماعي، أي كل ما هو مناهض للبيئة الثقافية.

وكان واضحًا هذا الأمر في عالمنا المشرقي والعربي، حيث فشلت الأنظمة في إسعاد شعوبها وفشلت الثورات في إسقاط أنظمتها. إن التعثر الذي وقعت فيه الثورات العربية لا يعود فقط إلى أسباب سياسية وعسكرية، بل إلى أنها غير مزودة برصيد ثقافي يعطيها مناعةً ضد السقوط في متاهات العنف والإرهاب والانجرار خلف قوى لا تريد الخير لعالمنا العربي تاريخيًا.

أين الأنظمة من أحلام شعوبها؟ وأين ثورات الشعوب من أهدافها الأولية؟ ومن يراجع تاريخ «الفشل» في التاريخ يجد أنه نتج عن ضعف هُرْمون الثقافة في جسم الأمم واستقواء هُرْمون «الميلاتونين»، وهو الهرمون المسؤول عن استرخاء الجسم وإعداده للدخول في حالة النوم، وينشط هذا الهرمون عندما تعطي العين إشارات للرأس بحلول الظلام، أي عصر الانحطاط. ها نحن في عصر النوم الثقافي، والخروج منه يتطلب تغييرًا جوهريًا في تربية الإنسان المواطن، وتغييرًا هيكليًا في

واقع الأنظمة القائمة. من المؤهل للقيام بهذه المهمة الصعبة؟ المثقفون؟ العسكر؟ رجال الدين؟ المجتمع المدني؟ السؤال شرعي والجواب عصي، فالشرق أرض «المعصَيات» أيضًا.

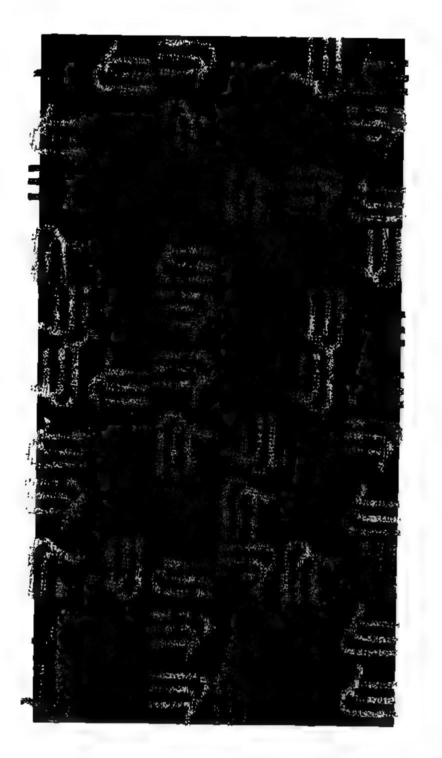




حين تعكف السيدة بتول الخنسا على معالجة موضوع الثقافة والمثقفين فإنها تؤكد وجود أزمة تستحق الوقوف عندها. لكن إقدامها على هذه المغامرة الفكرية من منطلق أكاديمي يعيد الأمل إلى نفسي، إذ إنها تهزّ ضمائر الجيل أكان على مستوى الطلاب أو الأساتذة أو النخب عمومًا، وتدعوه إلى يقظة ثقافية علّها تفتح طريق الإنقاذ في العالم المشرقي، وبخاصة اللبناني منه، ذلك أن لبنان قبل أن يكون بلد التعايش الإنساني هو منشأ الثقافة في الضفة الشرقية من المتوسط. ولطالما آمنت أن حل القضية اللبنانية يكون بالانحياز إلى مشروع الثقافة والنأي بالنفس عن مشاريع الانحطاط التي تجتاح العالم العربي.

سجعان قزي

بيروت، ٦ تشرين الثاني ٢٠١٦



المقدمة

يقف المثقف اليوم، لا سيما في العالم العربي، موقف العاجز أمام واقع مأزوم، كمن يحمل أفكارًا منتهية الصلاحية تضعه في مأزق حرج. فبعد انهيار النظريات الأيديولوجية الشمولية، وعلى إثر الوقائع المباغتة التي تجري في العالم، وفي ضوء التحولات المتسارعة على أرض الواقع المتحرك، لم يبق للمثقف سبيل للخروج من هذا المأزق إلا بقراءة الواقع، قراءة مختلفة، بأدوات فكرية جديدة، تعينه على إعادة صياغة أفكاره، حيث يستطيع من خلالها مواكبة الحدث الذي يتغير باستمرار ويتغير معه الواقع والمصير.

من هذا المنطلق لا يُكنّ علي حرب ودًّا لأصحاب المشاريع والأنظمة الفكرية الكبرى، فيسلّط عليها سلاحه النقدي، متخذًا من استراتيجيته النقدية منطَلقًا لخلخلة البنيات الفكرية التي تقوم عليها هذه الأنظمة، وكاشفًا في الفعل البشري عما هو متعال ومقدس. فهو «يناضل»، إن صح التعبير، ضد السبات الأيديولوجي الذي تسلل إلى فكر المثقف فاستنفد فاعليته وتركه يقف على الأطلال، حاثًا إياه على مراجعة أفكاره وكسر عزلته التي وضع نفسه فيها، وعلى استبدال أدواته الفكرية العقيمة بأخرى جديدة تعينه على الإنتاج الفكري، وتزيل كل ما يعيق فهم الحدث واستيعاب تحولاته والمشاركة في صنعه. وفي ذلك يعتمد حرب على منهج النقد والتفكيك الذي يستعمله في جلّ كتاباته وأفكاره. ويعود هذا إلى انخراطه في أجواء المعاصرة الفكرية وتأثّره بها، ومواكبته للفلاسفة المعاصرين، وتتبع آثارهم الفكرية سواء كانوا من أتباع المدارس الفلسفية أم كانوا ممن اختاروا طريق الاستقلال في ابتكار المفاهيم الفلسفية وإبداعها كما هو حال ميشال فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا.



ويرمي حرب من خلال منهجيته التفكيكية إلى وضع النص الفلسفي تحت مجهر ما بعد الحداثة بوصفه نصًا حاضرًا وفاعلًا، فيستثمر مقولات نيتشه ومشكلاته الفكرية حول الحقيقة والوجود ليعالجها بشكل مختلف بما يتلاءم مع تصوره لنقد مفهوم الحقيقة، بمعناها الكلي والشمولي، كما يحسبها مشكلة تتعلق بالوجود. ويأخذ التفكيك الذي يمارسه حرب صفات عدة أهمها صفة نقد النقد بغية تجاوز المآزق التي يقع فيها الخطاب النقدي العربي السائد، فعلي حرب تفكيكي - كما يقول هو نفسه - في تعامله مع خطاب العقل بوصفه نصًّا تغلب عليه آليات حجب الآني، والمعيش، والحدثي والمفرد، لصالح تأسيس المعرفة ضمن هاجس التأليه والبعد الأنطولوجي بما يمثل هذا الهاجس من معنى للقوة وبما يفرض قراءة وحيدة للعالم والوجود. ويتناول حرب، في مقالاته النقدية، نماذج من هذا الخطاب الأيديولوجي الذي عالجه لعقود من الزمن كالخطاب الماركسي الذي أتاحت معالجته بصورة جيدة، وأكثر من معالجة أي خطاب آخر، رؤية آليات حجب الحقيقة المختلفة، التي يمارسها النص بوصفه مجموعة خطابات تحجب الحقيقة وتتعامل معها بوصفها مطابقةً وانعكاسًا، وليست علاقة بين المعرفة وأدواتها بالدرجة الأولى، وإن كان يعتبر الخطابات الأخرى المعاصرة، أصولية كانت أم يسارية، أسيرة المنظومة الدوغمائية ذاتها التي تتعالى على الواقع.

إن المفاهيم التي رفعت شعاراتِها النخبُ المثقفةُ أمثال الحرية والعدالة والمساواة والتنوير، سواء على المستوى العالمي أم على المستوى العربي، يجب أن تخضع للفحص والنقد والتفكيك، للوقوف على بناها وأسسها العقلية ومسبقاتها الفكرية وقبلياتها المتعالية، وحتى تتكشف الأفكار المتحجرة والمناهج القاصرة التي أعاقت وتعيق حركة المثقف الفكرية، وتمنعه من التجديد والمساهمة في صناعة الحدث. هذه هي المفاهيم، التي يرى حرب وجوب تغيير نظرتنا الخاصة إليها بحيث لا نتعامل معها على أساس مثالي جاهز للتطبيق، بل نتعامل معها بوصفها مفاهيم تتغير في ضوء واقع مجتمعي قائم أصلًا على التفاضل والتفاوت.

لم تعد مهام التنوير والتحرير والتغيير من مهام المثقف الحصرية، بل أصبحت مهاما تعود إلى المجتمع بأكمله. فالمجتمع لا يتغير من دون الإشتغال المتواصل على أنظمته الفكرية وممارسته السلطوية والسياسية، لكن بمشاركة كل قطاعاته وسلطاته. هذا، في نظر علي حرب، ما فشلت النخب المثقفة في تطبيقه. لهذا

السبب، هي مدعوة اليوم إلى عدم الهروب من الواقع الذي فاجأها، والتي عمدت دومًا إلى القفز فوق متغيراته الجارية، مما زاد من إرباكها وعجزها وعزلتها عنه أكثر فأكثر، مما أوجب عليها المواجهة الحتمية لهذا الواقع بأدوات فكرية جديدة.

ويعتقد حرب، كما غيره من المفكرين، أن أزمة المثقف ليست وليدة الساعة، فقد طُرحت التساؤلات حول دوره وأدائه منذ اندلاع الثورة الطلابية في باريس عام ١٩٦٨، مما استدعى تشكيكًا في جدوى نشاطه من قبل فلاسفة ومفكرين أمثال ميشال فوكو وجيل دولوز اللذين اعتبرا أن الزمن الذي كان يقول فيه المثقف الحقيقة للناس قد ولّى لأن المثقف - لا سيما في نظر فوكو - لم يعد يعرف الحقيقة أكثر منهم.

وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن المثقفين الغربيين لم يتقاعسوا عن أداء مهمتهم التنويرية والعمل على التأثير في الرأي العام من خلال إرساء القيم الإنسانية من مساواة وحرية وتنوير وأمن وسلام، منذ فولتير، وزولا، وصولًا إلى سارتر. لكن بعد التحولات المتسارعة والانهيارات المتتالية للأنظمة الكبرى، تصدّعت الثقة بدور المثقف الكوني والكلي والعالمي كما أسماه فوكو، وانتهى دوره بانتهاء دور الخطاب التنويري، الذي نادى بمُثُل للحقيقة تبيّن أنها ليست أكثر من حلقة طارئة في تاريخ الأفكار وحان الآن وقت تغييرها.

أما المثقف العربي فلم يكن بعيدًا عن هذه النتيجة رغم عدم قيامه بدور المثقف كما يجب، فقد طبّق نماذجه ومفاهيمه الجاهزة والمستوردة على الجماهير، من دون القيام بإنتاج مفاهيم محلية الصنع، أو القيام بنشاط مفهومي يسهم في صناعة مجتمعه. وهو تخلى عن هذا الدور، كما يذكر حرب، لصالح أدوار أخرى كالكاهن والنبي والداعية والسياسي «هكذا جرت الأمور من الأفغاني حتى حسن حنفي، ومن محمد عبده حتى محمد أركون، ومن شبلي الشميّل حتى محمود أمين»[١]. لقد كان هم المثقف العربي بالدرجة الأولى قلب الأوضاع وتحرير الشعوب بإسقاط مفاهيم جاهزة من دون مراجعتها ومساءلتها، أو حتى من دون إخضاعها لدراسة تبيّن مدى ملاءمتها للواقع الذي تسعى إلى تغييره. فكان فشل

---

(١) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ٨٣.





المثقف العربي، نتيجة ذلك، فشلًا مضاعفًا، مما زاد في عزلته، حيث تأرجح بين موقع مساند للسلطة من جهة، وبين تقوقعه في برجه المنعزل من جهة أخرى، ملقيًا بأسباب فشله على السلطات والمتآمرين، وحيث عجز عن القيام بدوره الأساسي الذي استمده من مثقفي عصر التنوير، وهو نقد النظام والسلطة، ليصبح هو محل النقد والتفكيك والتشريح، لذا يسأل حرب:

- لماذا أمسى المثقف على هامش الفعل والتأثير في مجريات الأحداث؟

- لماذا اقتصر الأمر عند المثقفين على الشرح والتكرار، أو الترويج والاستهلاك لأفكار الآخرين بدل أن ينتجوا أفكارًا جديدةً يتغير معها المجتمع نحو الأفضل؟

- لماذا يطالب الساسة والمثقفون بالديمقراطية ولا يقدرون عليها؟ ولماذا يسعى الجميع إلى تحرير المجتمع من القوى الظلامية، فإذا بهذه القوى تتوسع وتزداد شراسة؟

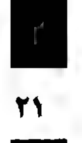
وهذا هو شأن سائر المقولات التي حملها المثقفون على مدى عقود من الزمن.

إن ادعاء المثقف أنه يعرف أكثر من الناس قد آل به إلى الجهل بأوضاع المجتمع المراد تغييره، فـ«المجتمعات العربية تتغير دومًا ويعاد تشكيلها بعكس ما يريد لها المثقفون الذين يفاجأون بالعصبيات الفاشية والتشكيلات الأصولية وتناسل التكتلات الحزبية والفئوية»[1].

ويعود السبب الرئيسي في تناولنا لأزمة المثقف المعاصر، واعتمادنا علي حرب رؤيةً ونموذجًا، إلى راهنية هذه الأزمة وتفاقمها على المستوى العالمي ككل، وعلى المستوى العربي بشكل خاص، لا سيما بعد الثورات العربية والانتفاضات الشعبية في أكثر من بلد وما رافقها من تفشٍ للعصبيات الحزبية والطائفية وانتشار ما أسماه البعض بالجاهلية الحديثة التي فاجأت الجميع، وإن كان في هذا الوصف إجحافا بحق الجاهلية وعصورها.

---

(١) علي حرب، **الفكر والحدث**، الصفحة ٢٨.



وقد ارتأينا تقسيم الدراسة إلى مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة. فتناولنا في القسم الأول منها بصورة عامة نشأة المثقف ودوره وكيف احتل موقعًا هامًا وفريدًا في المجتمع الغربي، وكيف انتقلت فكرة المثقف إلى العالم العربي عبر مفكري النهضة. وقد احتوى هذا القسم على ثلاثة فصول: في الفصل الأول نتحدث عن عصر الأنوار ونشوء المثقف الكوني. وفي الفصل الثاني نتكلم على المسار التاريخي الخاص بالمثقف في القرن العشرين فنتناول بندا وكتابه **خيانة المثقفين** كما نعرّج على الثورة الطلابية عام ١٩٦٨ في فرنسا، وأخيرًا نصل إلى المثقف الخصوصي عند ميشال فوكو، ممثّلًا بعالم الذرّة الأميركي أوبنهايمر. أما في الفصل الثالث منه فنستعرض بطريقة ملخصة نشأة المثقف العربي التنويري. ثم نتناول أزمة المثقف العربي في نظر مفكرين كبار كإدوارد سعيد الذي احتفظ بصورة المثقف لدى بندا. كما نقف عند رأي مثقفين عرب قرأوا الأزمة بطرق مختلفة وقدموا تشخيصًا لها كما قدموا الحلول، كبرهان غليون، وعلي أومليل. لنصل بعد ذلك إلى مقاربة علي حرب الذي تميّز بها عن باقي المقاربات والقراءات التي طرحها الآخرون ممن أولوا اهتمامًا بقضية المثقف ومستقبله ومصيره.

أما في القسم الثاني فتناولنا محورية المثقف في فكر علي حرب حيث يمكن النظر إلى كل فكره من هذه الزاوية. وقد قسمناه إلى ثلاثة فصول؛ في الأول نعرض نقاط الالتقاء والتأثر بفلاسفة ما بعد الحداثة ممن تركوا الأثر البليغ في نتاجات حرب كنيتشه، وفوكو، ودولوز، ورورتي ودريدا، بالإضافة إلى تأثره الاستثنائي بابن عربي. أما في الفصل الثاني فنتناول المفاهيم الفلسفية التي سلط عليها حرب الضوء وجدد فيها كمفاهيم الحدث، والماهية، والممنوع، والممتنع وغيرها. كما نعرض الانتقال من نقد العقل إلى نقد النص الذي تميز به حرب باعتباره انتقالًا نوعيًا. وفي الفصل الثالث نبين ما قدمه من جديد على المستوى الفلسفي، كالمنطق التحويلي الذي يطرحه بديلًا عن المنطق الصوري. أما في الفصل الرابع فنعرض مفهوم الممنوع والممتنع ومحتويات الصندوق الأسود الخاص بفكر المثقف، ومن ثم نقف على الاستراتيجية المثلثة التي يتّبعها حرب في تفكيكه للنصوص والتي تقوم على التفسير والتأويل والتفكيك، وعلى جديده في ما يخص العائق الأنطولوجي وما يتعلق بتصوره للحقيقة على أنها أقل حقيقية مما نظن.

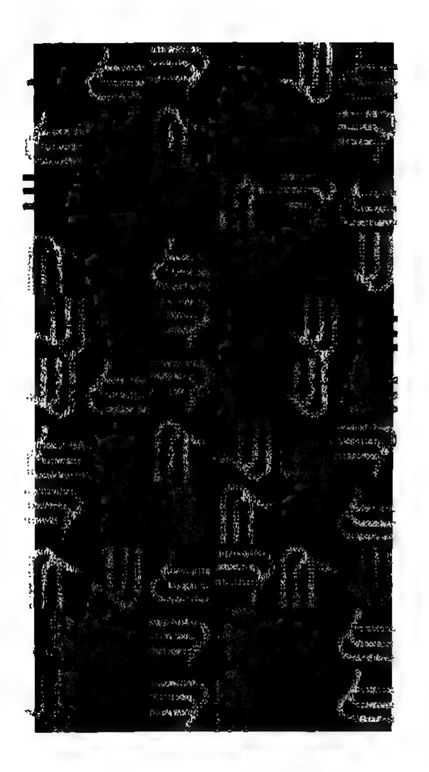
أما في القسم الثالث فتناولنا نقد علي حرب للمثقف، وما وصل إليه من





مأزق حرج بعد تحول الشعارات التي حملها إلى أسماء لا تتعلق بمسمياتها، وما آلت اليه مشاريع التقدم والتحرر من رجعية واستبداد. ويحتوي هذا القسم على ثلاثة فصول أيضًا: الأول أزمة المثقف وأوهامه، ونشرح فيه الأوهام التي يشخصها حرب ويعتبرها السبب الرئيسي في مآزق المثقفين. ثم نأتي على شرح السياسة الفكرية الجديدة التي يقدمها حرب وذلك في الفصل الثاني، فنعرض بالتفصيل تعريف المثقف **كفاعل وسيط** بحيث يكون بديلًا عن المثقف التنويري بوصفه حارسًا للأفكار. ومن ثم نأتي على شرح **العقل التداولي** الذي يتبناه حرب في ظل المصالح المشتركة والمصائر المتشابكة التي تعيشها الإنسانية جمعاء، وصولًا إلى طرحه الفريد **لمجتمع تداوليّ** يأتي بديلًا عن المجتمع المدني. ونتناول في الفصل الأخير من هذا القسم قراءة علي حرب لحدث الثورات العربية حيث لقبّ عام ٢٠١١ بعام العرب بامتياز. وقد اخترنا تعليقه على ناشطي ثورتي تونس ومصر وما تميز به هؤلاء الناشطون والفاعلون الجدد من استثمار لكل ما أنتجته التقنيات الحديثة من فنون التواصل التي يؤثر حرب تسميتها بالقوة الناعمة.

أما في الخاتمة، فقمنا بتقديم خلاصة نقدية لما قدمه حرب من مقاربات فلسفية وأطروحات عملية لمعالجة أزمة المثقف، مبرزين ما بدا لنا فيها من مواطن قوة ومواطن ضعف.



القسم الأول

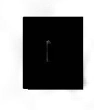
نشأة المثقف الكوني

تمهيد

شهد الغرب، لا سيما فرنسا ما قبل الثورة الفرنسية، ولادة المثقف ونشأته، فبرز دور المثقف الذي احتل موقعًا هامًا وفريدًا في المجتمع كمحام عن قيم العدالة والحرية والمساواة، وكمدافع عن قضايا المجتمع. وشهدت هذه الفترة ظهور مثقفين يتمتعون بمزايا كارزمية من أمثال فولتير، وروسو، ومونتسكيو، الذين اخترقوا بلغتهم الثقافية كل القيم والمفاهيم، أملًا في ولادة واقع جديد وقيم جديدة أهمها العدل والحرية والعلم والتقدم. **فكان المثقف ذلك الإنسان التنويري الذي ينتقد ويوجّه ويواجه بهدف تغيير الواقع نحو الأفضل.**

في القرن العشرين، صار للمثقفين دور أكبر حتى اعتُبر هذا القرن قرن المثقفين بامتياز خاصةً في فرنسا. لكن في الثلث الأخير منه، نشأت مشكلة النهايات وذلك بعد تراجع دور الحداثة وما أنتجته من مفاهيم للعقلانية لم تفلح كثيرًا في ما رسم لها، فمهّدت لمرحلة ما بعد الحداثة والتي أخضعت بدورها كل المفاهيم الحداثية للنقد في إطار التجدد المستمر للفكر الغربي، مما أدى بالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو إلى رفض دور المثقف كضمير للمجتمع ومعبر عن معاناته. وتعود أسباب هذا الموقف إلى التحولات المتسارعة التي شهدها المجتمع الغربي، والانهيارات المتتالية للأنظمة الفكرية الكبرى، فتصدعت الثقة بدور المثقف الكوني والكلي والعالمي كما أسماه ميشال فوكو، إلى درجة يمكن القول معها إن دوره قد انتهى بانتهاء الخطاب التنويري الذي اعتبر خطابًا ذا شروط تاريخية ومؤطرًا بثقافة معينة.

كما هو حال كل ما هو غربي وأوروبي، انتقلت فكرة المثقف إلى العالم





العربي[١] حيث حاول القيام بدور المثقف كتّاب ومفكرون عرب كثر، ونشأت حركات سياسية واجتماعية يقودها مثقفون كبار لمع نجمهم في سماء الثقافة العربية منذ عصر النهضة، كالأفغاني، ومحمد عبده وصولًا إلى الجابري وحنفي وأركون وغيرهم.. لكن لم يكن مصير المثقف العربي بأحسن من المصير الذي آل إليه المثقف في الغرب من تشكيك بدوره وبالغاية منه. كما أن مقولة موت المثقف التي سادت في الغرب انسحبت بثقلها إلى الفضاء الثقافي العربي، مع فارق كبير بين ما أنجزه المثقفون في الغرب الذين لم يتقاعسوا عن أداء مهمتهم التنويرية والعمل على التأثير في الرأي العام من خلال إرساء القيم التنويرية من مساواة، وحرية، وعدالة، وأمن وسلام، وبين المثقفين العرب الذين كان همهم بالدرجة الأولى قلب الأوضاع وتحرير الشعوب بإسقاط مفاهيم جاهزة تفتقر إلى الدراسة والمساءلة لمعرفة مدى ملاءمتها مع البيئة الجديدة. ففشل المثقف العربي في دوره التغييري التنويري، ممّا دفعه إلى لعب أدوار أخرى لا تناسبه أصلًا، كأدوار الكاهن، والنبي، والداعية والسياسي.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مقولة نهاية المثقف لا تعني نهاية دوره أو تهميش قدرته، بل نهاية نموذج عن المثقف الذي يفكر بالنيابة عن مريديه بهدف السيطرة عليهم. هذا المثقف انتهى دوره مع ثورة المعلومات المتاحة للجميع، بتعبير علي حرب، حيث أنتجت واقعًا جديدًا بفضائها السبراني، ومجالها العلمي مما سهّل للفاعلين الاجتماعيين مهمة الإبداع وتشغيل الفكر، فانتفت الحاجة إلى المثقف البيروقراطي في مجتمع يتمتع بالتوازن الثقافي المفترض.

---

(١) هذا لا يعني أن المجتمع العربي كان يفتقر إلى مفكرين، بل المقصود بالمثقف هنا ما يحمله هذا المفهوم في طياته من ظروف النشأة الحديثة ومضامين ودلالات وأدوار انفرد بها المثقف الغربي والفرنسي على وجه الخصوص.

الفصل الأول:

لمحة تاريخية عن ولادة المثقف

المثقف وليد المجتمع المدني، وقد برز دوره عندما استقل المجتمع المدني عن المجتمع السياسي وأصبح له سلطة مميزة ضمن المؤسسات التعليمية، العامة منها والخاصة، كدور النشر، والصحافة، ومراكز الثقافة وغيرها. فمصطلح المثقف (Intellectuel) هو مصطلح حديث في اللغات الأجنبية ويرجع إلى نهاية القرن التاسع عشر، واستعمل قبله كلمة أديب أو كاتب.

ويختلف المثقف في عقليته ومعرفته داخل المجتمع عن فقيه القرون الوسطى الذي كان يسمى (le clere). في القرن الثامن عشر تغير تفكير الكتّاب الأوروبيين والفرنسيين على وجه الخصوص، وحصل وعي جديد لذات المفكر والكاتب، ولمهنته ودوره ككاتب في المجتمع، بعدما لم يكن من المألوف أو المتعارف عليه أن يحمل الكاتب رسالة المجتمع. وبفضل حركة الأنوار بوصفها حركة عقلانية، لم تعد سلطة الكاتب مستمدة من السلطة الدينية. وقد تمثل عصر الأنوار في وعي الكتّاب والمفكرين بقدرتهم على التأثير في الرأي العام الذي يُؤثّر بدوره على مراكز السلطة. ويعود السبب الجوهري في هذا التحول الجذري إلى أمرين: الأول «تحول في مرجعية الحقيقة، فلم تعد حكرا على المعتقد الديني بل على الحقائق العلمية... والثاني يعود إلى الهالة التي أصبح يحاط بها المثقف باعتباره خلّاقًا للأفكار، وعارفًا بالحقائق، ومجدّدًا للأذواق والقيم، ورائدًا للتغيير نحو الأفضل»[1]. وسيظهر بعد ذلك ما يسميه ميشال فوكو المثقف الشمولي أو المثقف الكوني

(١) دراسة لـ: علي أومليل، في كتاب **المثقف العربي عطاؤه وهمومه**، الصفحة ١٤٥.

العارف بالحقيقة، والممثّل لضمير المواطنين ووعيهم.

١- عصر الأنوار

شملت حركة عصر الأنوار كل أوروبا وعرفت قوتها القصوى في فرنسا مع حزب الفلاسفة وكبار الأدباء. والغريب حقًا أن كل القرن الثامن عشر فيها كان قرن الفلاسفة بامتياز، فقد شكل فلاسفة فرنسا كبار أدبائها أمثال مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)، وفولتير (١٦٩٤-١٧٧٨)، ودريدرو (١٧١٣-١٧٨٤) وجان جاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨). وكان يساند حزبَ الفلاسفة طبقةٌ برجوازيةٌ ليبراليةٌ تعادي ممارسات الكنيسة وقمع الدولة، وتطالب بدين طبيعي يقوم على العقل والتسامح لا على التشدد الديني الدوغمائي للسلطة والكنيسة، وتطالب بحكم مناهض لحكم الملوك وبأخلاق عقلانية متحررة. وكانت هذه المطالب، بطبيعة الحال، مطالب فلاسفة الأنوار الذين ناضلوا بلا كلل أو ملل لإرسائها، فكلفهم ذلك الكثير. وقد أثمر هذا النضال **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، هذا الإعلان الذي أكدت مادته الأولى على أن كل البشر يولدون أحرارًا ومتساوين ويظلون كذلك، أما مادته العاشرة فأكدت على الحرية الدينية وحرية المعتقد.

٢- قضية كالاس

كان دور الفلاسفة واضحًا في تثبيت مواد إعلان حقوق الإنسان والمواطن ككل، فهو ثمرة نضالاتهم وتضحياتهم ومواقفهم النبيلة تجاه الحق الإنساني، ويكفي أن نذكر هنا قضية كالاس التي عرفت أيضا بقضية فولتير والتي أرست دورًا للمثقف الذي يقف وحيدًا في وجه الظلم. وتتلخص قضية كالاس في نقلًا عن كتاب محمد الشيخ المثقف والسلطة «أنه في السابع عشر من شهر تشرين الأول (أكتوبر) سنة ١٧٦٢م. وعند عودة تاجر تولوز البروتستنتي كالاس من عمله، والذي كان وحده وأسرته يعيشان وسط مدينة ذات أغلبية كاثوليكية مطلقة، اكتشف ابنه مشنوقا ببيته وخوفًا من عار القضية وإقدام الكاثوليك على إحراق الإبن لمخالفته - بانتحاره - تعاليم المسيح، ادعى الأب أن الأمر يتعلق بجريمة قتل. وسرعان ما دارت الدائرة على كالاس، فاتُّهم بقتل ابنه منعًا له من التحول إلى الكاثوليكية، فحاكمه برلمان تولوز محاكمة صورية وأعدمه كما صادر ممتلكاته. إلا أن زوجته وأبناءه اهتموا بالقضية



وأقنعوا فيلسوفًا كبيرًا مثل فولتير بالدفاع عنها، فكان كتابه **محاولة في التسامح** ١٧٦٣م. صرخة ملتزمة في المجتمع الفرنسي أدت إلى إعادة فتح ملف القضية سنة ١٧٦٥م. ببرلمان باريس الذي أعلن براءة كالاس ودفع الملك إلى أن يوصي بمنح هبة لذويه تعويضًا عمّا لحق بالأب كالاس من اضطهاد ديني»[١]. واعتبرت هذه القضية نموذجًا لسلوك المثقفين في مواجهة طغيان السلطة أو سلطة الطغيان، على حد تعبير محمد الشيخ، بل اعتبرت وقضية سقراط[٢] من قبلُ علامة للمثقف ولسلطته حين ينزل إلى الساحة العمومية مُقرًا لحق أو دافعًا لشبهة. ولم تكن قضية كالاس الوحيدة التي دافع عنها فولتير فقد ناضل ضد العديد من قضايا الظلم، مرسيًا بذلك تقليدًا فرنسيًا جديدًا وهو تقليد المثقف الذي يقف وحيدًا في وجه الظلم ليصبح بذلك ضميرًا للأمة وضميرًا للأوروبيين ككل بل للإنسانية جمعاء، لقد افتتح فولتيير هذا الدور وأكمله إميل زولا في القرن التالي، ليتوّجه سارتر في القرن العشرين.

٣- إميل زولا وقضية دريفوس

في أواخر القرن التاسع عشر، وفي فرنسا أيضًا، كان هناك ما هو أقوى بكثير من قضية كالاس ومفاعيلها، سواء من حيث المشاركة المكثفة للمفكرين في الحدث أم من حيث حجم تأثير القضية، مما كان كافيًا أن يخلق حدثًا ثقافيًا جديدًا في تاريخ الفكر الغربي، ألا وهو حدث نشأة المثقف كما بلوره الفكر الحديث «للمثقف شهادة ميلاد، إنه وليد قضية اجتماعية وسياسية شهيرة عرفت في تاريخ فرنسا

---

(١) محمد الشيخ، **المثقف والسلطة**، الصفحة ١٥

(٢) قضية سقراط؛ ويلخصها أفلاطون بما يلي: «ظننت أن النظام الجديد سوف يضع حكم العدل مكان حكم الجور، وكرست له كل انتباهي لأرى ما سيفعله. فرأيت هؤلاء السادة في وقت قصير جدًا، وقد جعلوا الديمقراطية التي حطموها تبدو وكأنها العهد الذهبي! لقد ذهبوا إلى حد أمروا فيه سقراط - صديقي المسن الذي لن أتردد في تلقيبه بأعدل رجال عصره - أن يشترك في القبض على مواطن كانوا يريدون إزاحته عن طريقهم. وكانوا يبغون وراء ذلك إشراك سقراط، أراد هو أم لم يرد، في أعمال النظام الجديد، وقد رفض سقراط الخضوع لهذا واستعد لمواجهة الموت، مؤثرًا هذا على أن يصبح أداة لجرائمهم». محمد الشيخ، **المثقف والسلطة**، الصفحة ١٥.

الحديث باسم قضية دريفوس. في الثاني والعشرين من شهر كانون الأول سنة ١٨٩٤م. أدانت إحدى المحاكم الفرنسية ضابطًا فرنسيًا برتبة قبطان يدعى ألفريد دريفوس Alfred Dreyfus بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا العدوّة التقليدية لفرنسا. وقد بدت القضية للوهلة الأولى قضية تجسس وخيانة استحق مقترفها الإهانة أمام الملأ والنفي إلى إحدى الجزر الغابرة. يقول أحد أولئك الذين تحمّلوا مسؤولية هامة في محاكمته بتاريخ ٤ كانون الأول ١٨٩٧م. في جمع عام: «ليست هناك قضية اسمها قضية دريفوس»، إلا أن تعقد الوضع الاجتماعي الفرنسي آنذاك من جهة، وغياب أدلة كافية تثبت تورط هذا القبطان ذي الأصل اليهودي من جهة ثانية، كذب تكذيبًا قاطعا هذا التصريح المطمئن، وجعل هذه المحاكمة تتحول الى فتيل أوقد قضية سياسية كبرى عصفت بالحياة الاجتماعية، والسياسية الفرنسية وبالجمهورية الثالثة ما يزيد عن عشر سنوات، وقسمت الشعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى مناصر لدريفوس Dreyfusard ومعاد له «anti-Dreyfusard»[١].

كان لهذا الحدث الأثر الكبير في الحياة الثقافية الفرنسية، لا تزال أصداؤه تتردد إلى الآن. ويختلف الباحثون اختلافًا كبيرًا في تفسير هذه الحادثة وتحديد نتائجها. وما يهمنا منها هو أنها تُعتبر، في فرنسا، المرجعية التاريخية لمقولة المثقف أو المثقفين. لقد كان هذا اللفظ (المثقفون Intellectuels) يستعمل كوصف ونعت ثم رفع إلى مستوى الإسمية ليصبح علمًا يطلق على جماعة من الناس هم المفكرون والأدباء والمؤرخون. ولسوف ينزل الأدباء والمفكرون إلى الساحة العمومية بكثافة، سواء في الحضور أم في السجالات العنيفة التي امتدت أحيانا إلى ساحات السوربون. وهنا أيضًا سيظهر أول بيان في تاريخ الفكر الغربي توقعه جماعة من رجال الأدب والفكر، تسمي نفسها جماعة المثقفين (les Intellectuels). ووقّعت البيان أسماء كبرى كإميل زولا[٢]، وأناتول فرانس،

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥ و١٦.

(٢) إميل زولا (١٨٤٠-١٩٠٢) روائي فرنسي من أب إيطالي تربى يتيم الأب، اشتغل مبكرًا موظفا في دار نشر. عرف شهرة كبيرة من خلال رواياته غير أن شهرته تعاظمت عندما اتخذ موقفه الشهير من قضية دريفوس باعتباره كاتبًا ملتزمًا بالقضايا الكونية ومغامرًا بحريته من أجلها. حكم عليه بالسجن لمدة عام =



ومارسيل بروست وليون بلوم، ويُعدّ هذا البيان شهادة ميلاد المثقف. لذا لا يمكن لنا أن نفهم كيفية تطور استعمال كلمة مثقف من دون فهم سياق الأحداث والمواقف تجاه قضية دريفوس، فقد «انقسم الجسد الثقافي الفرنسي إلى جماعتين متعارضتين لم تخل ساحات الجامعات الفرنسية أحيانًا من تشابكهما بالأيدي والعصي، كانت الجماعة الأولى ترى في هذه القضية مسًّا بشرف الجيش الفرنسي، ومحاولة يهودية فاشلة، للنيل من كيان فرنسا الوطني. ومثّل هذه الجماعة مفكرون وطنيون من أمثال موريس باريس، وأعضاء الأكاديمية الفرنسية وأغلب الصحف والمجلات اليمينية... أما الجماعة الثانية، فقد كانت ترى في هذه القضية تهديدًا للديمقراطية، وتكريسًا للعنصرية، ومدًا للعسكراتية... ودخل أهم أديب فرنسي آنذاك ممثّل المذهب الطبيعي (le naturalisme) إميل زولا ليزن بكل ثقله الثقافي في هذه القضية من خلال سلسلة مقالات صاخبة، وبالخصوص من خلال رسالته إلى رئيس الجمهورية بتاريخ ١٣ كانون الثاني ١٨٩٨م. المعنونة بـ **إني أتهم** والتي يدين فيها الإجحافات والتدليسات والجرائم القضائية للقيادة العليا للجيش»[١].

وبعد صراع مرير بين المعسكرين: اليساري الاشتراكي الذي شكّل المجتمع الجمهوري ورفع شعارات الدفاع عن حقوق الإنسان وطالب القضاء بإعادة المحاكمة، وبين المعسكر الثاني الذي ضمّ الوطنيين خصوم الجمهورية الذين عارضوا إعادة المحاكمة وهددوا بالقيام بانقلاب. لكن النهاية كانت لصالح المعسكر الأول، أي معسكر الجمهوريين الذين انتصروا بإعادة محاكمة الضابط المتّهم وإعادة الاعتبار له بإطلاق سراحه وعودته لمزاولة عمله في صفوف الجيش.

لقد كانت قضية دريفوس انتصارًا للمثقف الذي كان يقول بلسان زولا «ولأنهم تجرأوا، فإنني سأتجرأ، أنا الحقيقة سأقولها، لأنني وعدت بقولها إذا تخلى القضاء، على الرغم من معرفته بها، عن قولها كاملة غير منقوصة، فواجبي

= بعد رسالته لرئيس الجمهورية وبغرامة مالية. اضطر إلى أن يهرب إلى انكلترا. مات في ظروف غامضة بعد أن ظهرت براءة دريفوس.

(١) محمد الشيخ، **المثقف والسلطة**، الصفحتان ١٧ و١٨.



يكمن في أن أتكلم، إنني لا أريد أن أكون متواطئًا، وإلا فإن لياليّ ستصبح مهووسة بشبح البريء الذي يقف هناك، وسط أفظع أشكال العذاب، عقوبة عن جريمة لم يقترفها»[١].

ومع أن مفهوم المثقف قد اتسع ليشمل جميع الذين يشتغلون بالثقافة من مبدعين وفلاسفة وفنانين وصحفيين وأساتذة وكتّاب، فإن لفظة المثقفين يعود معناها في الأغلب إلى المعنى الذي اكتسبته من مناسبة ميلادها في قضية دريفوس، وذلك حين تستعمل من منظور سياسي أيديولوجي يهتم بالدور الذي يقوم به هؤلاء المثقفون في حياة المجتمع.

إذًا، المثقف هو ناقد اجتماعي، همّه أن ينتقد ويحلل ويعمل على تجاوز العراقيل التي تقف أمام بلوغ نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية. والحكم الذي يصدره المثقف على أي قضية من قضايا الإنسان والمجتمع، إنما يستمد شرعيته من ذاته، ومن ثقة الناس به، ومن الشعور بضرورة القيام بالواجب وفق المفهوم الكنطي للواجب، وقول الحقيقة للرأي العام ومحاربة من يتجرأ عليها أو يخفيها.

ولا يتحول المثقف، بتدخله في المجال العمومي وممارسته للفعل السياسي، إلى رجل سياسة بل يبقى مثقفًا يسعى إلى التنوير بالكشف عن الحقيقة، والانتصار للقيم الإنسانية والكونية كالعدل والحرية، منصّبًا ذاته ضميرًا للمجتمع والإنسانية جمعاء.

لذا، ليس المثقف بديلًا عن السياسي، وإن كان يقوم بمراقبته وتنويره إذا أخفق، فهو يمارس دور النقد والاحتجاج على الظلم؛ مما يجعله يقول على لسان زولا في خاتمة رسالته الشهيرة إلى رئيس الجمهورية: «لا يحركني أي شغف، ما عدا الشغف بالنور، أمارسه باسم الإنسانية التي عانت كثيرًا، ومن حقها التنعم بالسعادة وإن احتجاجي الملتهب ليس إلا صرخة روحي. فليجرؤوا على محاكمتي، وليجروا لي تحقيقًا في واضحة النهار»[٢]. هذه هي السمات الأساسية التي تميز بها المثقف وعُرِف بها في السياق التاريخي الذي شهد شيوع لفظ مثقف بالفرنسية لا بوصفه

---

(١) نص رسالة زولا؛ عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين**، الصفحة ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٧.

نعتًا، كما هو الحال منذ القرن الثالث عشر، بل بوصفه اسمًا ولأول مرة في تاريخ اللغة.

ولا بد من الإشارة إلى أن غالبية الرأي العام الفرنسي كان يقف إلى جانب أعداء قضية دريفوس، فقد كان أنصار دريفوس نخبة قليلة حيث قاموا على مدى أسابيع، بنشر عريضتهم التي حملت إسم **بيان المثقفين** والتي طالبوا فيها بإعادة محاكمة الضابط دريفوس. وفي ٢٢ كانون الثاني كتب جورج كليمنصو[١]، رئيس تحرير لورور متحدثًا عن موقّعي العريضة، من أساتذة جامعيين وطلبة وأساتذة تعليم ثانوي، وأطباء، ومهندسين، ومحامين، وكتّاب، وفنانين وصحافيين «أليست علامة جميع هؤلاء المثقفين الذين أتوا من جهات الأفق كلها، ليتجمعوا حول فكرة، متشبثين بها بعزم لا يلين؟»[٢] وميّز كلمة مثقف من باقي الكلمات فكتبها بلون مغاير، للدلالة على ندرة استعمالها في ذلك الوقت.

٤- شيوع لفظ المثقف

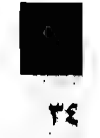
لم تستعمل كلمة مثقف في بادئ الأمر بمعنى واحد، حيث استعملت من قبل المحافظين، أعداء قضية دريفوس، بالمفهوم السلبي. فالمثقف، في نظرهم، هو ذلك الإنسان الذي يتدخل في قضايا لا تعنيه، في قضايا تخص قطاعات القضاء والقانون وذلك بغية تضليل الرأي العام مستغلًّا ثقة الناس بخطابه. وقد ركّز هذا المفهوم السلبي للمثقف «على أن المثقفين هم هؤلاء الجماعة من المتعلمين الذين يتميزون بكونهم غرباء، مقطوعي الجذور عن وطنهم، يعيشون على هامشه، يعادون مؤسساته المقدسة، ولا يعتّزون بالانتماء إلى ما يشكل هويّته»[٣].

---

(١) جورج كليمنصو (١٨٤١-١٩٢٩م.) دخل إلى المعترك السياسي وساهم في الإطاحة بنابليون الثالث. نُصب عمدةً ثم نائبًا برلمانيًا واشتهر بنزعته الجمهورية وبمعاداته الشديدة للاستعمار. ساهم في إصدار صحيفة **لورور** ١٨٩٧م. التي نشرت تحت إشرافه رسالة زولا **إني أتهم**. صار وزيرًا للداخلية ثم رئيسًا للوزراء عام ١٩٠٦م. نقلًا عن الموسوعة الحرة بتصرف.

(٢) نص من مقالة لكليمنصو في صحيفة لورور نقلًا عن كتاب **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين**، الصفحة ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٩.



إلا أن هذا الهجاء العنيف المنظّم للمثقف والمثقفين صدر عن جماعة لا تقل تثقيفًا عن خصومهم إذ اشتهر أفرادها أيضًا في مجالات تخصصاتهم المعرفية والفنية التي كان يمارسها العديد منهم في أرقى الجامعات والأكاديميات والمعاهد، بوصفهم «فنانين مرموقين من عيار باريس، وبرونتيار، وجول فارن (Jules Verne)، وجول لوماتر (Jules Lemaitre)، هؤلاء خرجوا من مجالات تخصصاتهم وانخرطوا مستثمرين رأسمالهم الثقافي، على غرار ما فعله خصومهم، أمثال زولا وأصحابه من عيار كليمنصو، وجان جوريس (Jean Jures)، وليون بلوم (Leon Bloom)، ومارسيل بروست (Marcel Proust)، وإميل دوركهايم (Emile Darkheim)... لا في مجال تخصصاتهم المعرفية، بل في مجال آخر، مجال السياسة والفعل العمومي. فهم إذًا مثقفون ملتزمون بالدفاع عن قضية ما في الساحة العمومية، غير أن تلك القضية ليست هي الدفاع عن قيم كونية، لا تفضي في نظرهم، على نحو ما يتصورها الدريفوسيون، إلا إلى الخيانة الوطنية، بل هي الدفاع عن القيم الخصوصية التي تشكل فرادة الوطن والهوية والأمة وتعلي من شأنها»[١].

وبعد أن استقر الصراع الأيديولوجي بين الطرفين، انتقلت القضية من القضاء والمحاكم إلى الرأي العام. لم يرض المحافظون ترك اسم المثقفين محتكرًا لدى خصومهم فسارعوا إلى تسمية أنفسهم به، بعد أن كان يدل هذا الاسم، في نظرهم، على التحقير والخيانة الوطنية، أخذ يدل على النباهة والمعرفة والجرأة. ومنذ ذلك الحين صارت كلمة مثقف تدل على نمطين من المثقفين: المثقف اليساري ذي النزعة الكونية الإنسانية، والمثقف المحافظ اليميني ذي النزعة الوطنية الخصوصية.

غير أن التناقض بين الكونية من جهة وخصوصية الوطن من جهة أخرى، هو ما سيشكل معيارًا للتمييز بين المثقف الكوني اليساري المعارض، المبشّر بقدرة الإنسان على بناء مجتمع أرقى، تتحقق فيه العدالة، والحق، والحرية من جهة، والمثقف المحافظ المتشبث بالنظام القائم اجتماعيًا، معتبرا إياه تجسيدًا لعبقرية الأمة وروحها الخالدة.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١٣ و٢١٤.



وهكذا نجد أن المثقف هو، في الوقت ذاته، من يدافع عن القيم الإنسانية والكونية في نظر البعض، ومن يدافع عن القيم الوطنية، والمجتمعية، الخصوصية في نظر البعض الآخر، فينشأ صراع ما بين القيم الكونية والقيم الخصوصية ويتجسد في هذين النوعين من المثقفين.

الفصل الثاني:
من المثقف الكلي إلى المثقف الخصوصي

وجد المثقفون الكونيون أنفسهم، بعد نضالهم وإنجازاتهم إبان قضية دريفوس، وفي الظروف التاريخية التي صاحبت ثورة أكتوبر ١٩١٧م. منغمسين في الحزب الشيوعي ورسالته بوصفه يمثّل تطلعاتهم وقيمهم الكونية والإنسانية التي يحملونها ويناضلون من أجلها. وقد جسدت الدولة السوفياتية بالذات هذه القيم، فأصبح الدفاع عن هذه الدولة دفاعًا عن الوطن، وعن مملكة الكوني على الأرض، التي بدأ بناؤها مع هذه الثورة ودخول التاريخ عهد الإشتراكية.

١- جيل المثقفين

في فترة الحرب العالمية الثانية، ظهر جيل جديد من المثقفين لفت الأنظار إليه بوصفه ظاهرة ثقافية جديدة لها تأثيرها القويّ على الحياة الثقافية الفرنسية. وامتد هذا التأثير حتى الستينات والسبعينات من القرن العشرين، وقد شكّل هذا الجيل أهم جيل في تاريخ فرنسا المعاصر وأهم نخبها الفكرية. ونذكر على سبيل المثال فلاديمير جانكلفيتش ١٩٠٣م. وجان بول سارتر ١٩٠٥م. وريمون آرون ١٩٠٥م. وموريس دي كوندياك ١٩٠٦م. وكلود ليفي ستراوس ١٩٠٨م. ومع أن هذا الجيل لم يكن موحّد الاهتمامات الفلسفية والعلمية، إلا أنه كان جيلًا متناغمًا وحّدت بين أفرقائه الرغبة في البحث عن طريق مغاير للتفلسف، وذلك بعد رفضهم لفلسفات جيل الأساتذة على اختلافها من حدسية وروحية وفردية. لقد طرح هذا الجيل الجديد سؤالًا أساسيًا هو: لماذا كانت النخبة مكتفية بذاتها غير محتاجة للخارج؟ ولماذا يحدث هذا في الوقت الذي تفتتح فيه ألمانيا من خلال فينومينولوجيا



هوسرل ومن ثم فلسفتي هايدغر وياسبرز أفقًا جديدًا؟ «فخلال أكثر من نصف قرن ظلت المسألة الألمانية بالفعل عاملًا هامًا في الثقافة الفرنسية: المسألة المفتاح، فمنذ انقضاء عهد فلاسفة التنوير بفرنسا سوف يكبو الفكر الفرنسي كبوة كبيرة، ولن يستيقظ من جديد إلا بعد عهد نابليون، ليجد أن ألمانيا أحدثت ثورة كبرى في الفلسفة، وأنه مجبر على أن يتتلمذ»(١).

وبالفعل هاجر جيل جديد من الفلاسفة إلى ألمانيا، ومن أهم هؤلاء، ريمون آرون وجان بول سارتر الذي رحل إلى ألمانيا بعد سنة واحدة من رحلة آرون، أي سنة ١٩٣٢م. إلا أن الضغط الألماني النازي سيولّد لدى هذا الجيل شكوكًا كبيرة في المفاهيم الفلسفية التي اعتقد بها وهي: الفرد، والطبيعة البشرية، والسعادة. وبعدما تكشف العنف العام الذي ساد في مجمل القطاعات لدى هذا الجيل الذي هو جيل سارتر، وآرون، وميرلوبونتي، أي جيل الأزمنة الحديثة، اكتشف مدى تورطه في السياسة وانه كان لزامًا عليه فهم المجتمع الذي يعيش فيه. ومن هذا المنطلق سوف يبدأ هذ الجيل بإعادة قراءة الإرث الفلسفي القديم الذي تمثَّل بمفاهيم الذات والفرد والطبيعة البشرية. يقول جان بول سارتر: «لقد قسمت الحرب فعلًا حياتي إلى شطرين، إذ أنها ابتدأت وأنا ابن أربع وثلاثين سنة وانتهت وأنا ابن الأربعين، وكان هذا حقيقة، انتقال من سن الشباب إلى سن النضج. وفي نفس الوقت كشفت لي الحرب عن بعض جوانب نفسي، وجوانب العالم الذي أعيش فيه. كما أنني عرفت هناك أيضًا، وأنا مقهور محطم ولكني بكل تأكيد موجود، النظام الاجتماعي والمجتمع الديمقراطي... هنا إذا شئنا القول انتقلت الفردانية والفرد الخالص لما قبل الحرب إلى الاجتماعي والاشتراكية، هذا هو المنعطف في حياتي: قبل وبعد. قبلُ أدّى بي إلى أعمال **كالغثيان** حيث العلاقة بالمجتمع كانت علاقة ميتافيزيقية، وبعدُ أدّى بي تدريجيًا إلى **نقد العقل الجدلي**»(٢).

إن التورط السياسي لهذا الجيل الذي وُصف فيما بعد بجيل المثقفين، كان يتحدد بالموقف من الحزب الشيوعي والاتحاد السوفياتي، وكذلك الأمر بالموقف

---

(١) محمد الشيخ، **المثقف والسلطة**، الصفحة ٣٨.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ٤٥.



من النظام الديغولي ومن الستالينية، بالإضافة طبعًا إلى موقفهم من استعمار الجزائر، يقول محمد الشيخ: «كان سارتر وميرلوبونتي ينظران إلى التاريخ ككلية محددة، أما ريمون آرون فتكوينه الإبستمولوجي الدقيق في نظرية التاريخ الألمانية كان يمنعه من أية مغامرة من هذا القبيل، فليس أبغض عنده من التاريخ كما يتصوره الفلاسفة الفرنسيون: تاريخًا ضاغطًا تكون فيه الأجساد البشرية قربانًا. وفي الوقت الذي كان فيه سارتر وميرلوبونتي يقدمان تبريرات تاريخية لبعض التعسفات التاريخية الكبرى باسم التاريخ والروح الإستراتيجية كان ريمون آرون يحذّر من فلسفة تاريخ تبريرية، وبقدر ما غالى سارتر وميرلوبونتي في هذا الاتجاه واعتبرا نفسيهما حليفين موضوعيين للاتحاد السوفياتي ورفيقي طريق، بقدر ما أخذ آرون يتجه رويدًا إلى الدفاع عن نظام الولايات المتحدة الأميركية وعن ديغول، مع استقلالية في الموقف»[١].

وستعمل الأحداث التاريخية المتعاقبة على تبيان أن الدولة والثورة الروسيتين ليستا تجسيدًا حقيقيًا للأممية والقيم الكونية، بل تجسيد تاريخي للمصالح الوطنية الخاصة بالدولة الروسية. ولعل هذا ما حدا بجوليان بندا Julien Banda (١٨٦٧–١٩٥٦) إلى أن يتهم هؤلاء المثقفين في كتابه الشهير خيانة المثقفين La Trahison des clercs بخيانتهم للرسالة التي وجدوا من أجلها، وهي الالتزام بالدفاع عن القيم الكونية المتمثلة في الحق والعدل والحرية.

مع بندا ينتقل الصراع في مجتمع المثقفين، بين المثقف الكوني اليساري المعارض من جهة، والمثقف الخصوصي اليميني المحافظ من جهة أخرى، إلى مرحلة صراع جديدة «يصبح بها المثقف متهمًا بخيانة ذاته، أي رسالته. وعندما يخون المثقف ما به يكون مثقفًا، فهذا يعني أن زمن موت المثقف قد بدأ، ونهاية تاريخه قد حانت»[٢].

---

(١) محمد الشيخ، **المثقف والسلطة**، الصفحة ٥٠.

(٢) عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين**، الصفحة ٢١٩.

٢- بندا وخيانة المثقفين





يعرّف جوليان بندا المثقفين بأنهم عصبة صغيرة قليلة ونادرة، ويصفهم بالملوك الفلاسفة لأن ما يدافعون عنه ليس من هذا العالم: «إن المثقفين الحقيقيين هم الذين لا يهدف نشاطهم أساسًا إلى تحقيق أغراض عملية، وجميعُ الذين ينشدون السعادة من ممارسة فنٍّ ما أو علم ما، أو تأملات ميتافيزيقية، أي باختصار، من التحلي بمزايا غير مادية، ومن هنا يقولون بطريقة ما مملكتنا ليست من هذا العالم... هل من داع لأعيد إلى الأذهان كيف شجب الأسقف فينيلون والأسقف ماسيون بعض حروب لويس الرابع عشر؟ وكيف شجب فولتير تدمير السلاطين؟ وكيف شجب رينان أعمال نابليون العنيفة؟ وكيف شجب باكل تعصب انكلترا ضد الثورة الفرنسية؟ وكيف شجب نيتشه الأعمال الوحشية لألمانيا ضد فرنسا؟»[١].

أما مشكلة المثقفين كما يراها بندا فتكمن «في أنهم تنازلوا عن سلطتهم الأخلاقية لمصلحة ما يسميه في تعبيرٍ تنبؤي، تنظيم العواطف الجماعية مثل الروح الطائفية والمشاعر الجماهيرية والعدوان القومي، والمصالح الطبقية. وكان بندا يكتب هذا الكلام عام ١٩٢٧م. أي قبل فترة طويلة من عصر وسائل الإعلام الجماهيري، لكنه أدرك كم هو هام للحكومات أن تحوّل إلى خدّام لها أولئك المثقفين الذين من الممكن أن يطلب منهم ألّا يطلقوا الدعوات ضد الأعداء الرسميين، وإلى إخفاء حقيقة ما يجري باسم النفعية المؤسساتية أو الشرف القومي... ويفترض بالمثقفين الحقيقيين، حسب تعريف بندا، تعريض أنفسهم لأخطار الحرق، أو النبذ، أو الصلب. فهم شخصيات بارزة رمزية، متميزة بابتعادها الراسخ عن الاهتمامات العملية ولذلك، لا يمكن أن يكونوا كثيري العدد، كما أن من غير الممكن تنميتهم روتينيًا. عليهم أن يكونوا أفرادا مدققين، وذوي شخصيات جبارة. وأهم من ذلك كله، يجب أن يكونوا في حالة معارضة شبه دائمة للوضع الراهن. ولهذه الأسباب مجتمعة يتحتم أن يكون مثقفو بندا ثلة ضئيلة بارزة»[٢].

ولا بد من الإشارة إلى أن حياة جوليان بندا قد تبلورت وتشكلت روحيًا في

---

(١) نص لبندا نقلاً عن كتاب: إدوارد سعيد، **صور المثقف**، الصفحة ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.



ظل قضية دريفوس والحرب العالمية الأول، وكانت هاتان القضيتان بمثابة امتحانين قاسيين للمثقفين من أمثاله. والمتأمل في حياة بندا يرى أن المفارقة كانت في كونه يمينيًا إلى حد بعيد، ومع ذلك كان ينتقد المثقفين الذين تعاونوا مع النازيين ويشنّ هجماته عليهم. وفي الوقت ذاته كان يشن هجماته على الذين لم يجدوا في الشيوعيين ما يستوجب الانتقاد بعد انقضاض الأيديولوجيا على فكر غالبية المثقفين.

إذًا، يقدم بندا المثقفَ بوصفه الفرد القاسي والجريء والشخص القادر على قول الحق في وجه السلطة، إلى درجة لا يرى أي قوة قد تمنعه من انتقادها ولو كلّف ذلك روحه. فجاءت كتاباته بعد أن عصفت الماركسية من خلال أيديولوجيتها بالمثقف وأعْمَته عن قول الحقيقة، مما مهّد لنهاية المثقف. ولسوف يُفقده هذا العمى الأيديولوجي علّة وجوده وحسه النقدي في آن.

٣- آرون وأفيون المثقف

في خضم هذه الأزمة كتب ريمون آرون كتابًا بعنوان **أفيون المثقفين**(١) معلنًا فيه أن الماركسية بأيديولوجيتها وأفكارها الطوباوية تُحوّل ما هو خصوصي وفئوي ضيق إلى ما هو كوني وإنساني متجرد عن المنفعة، وأن جهة ما أو طبقة ما تستفيد على حساب جهة أو طبقة أخرى. هناك مثقفون أعْمتهم الأيديولوجيا الماركسية عن رؤية الواقع، إلى درجة أصبحوا مستلبين. فهم يعلنون للرأي العام، وعبر شتى الوسائل، أن ما يحركهم هو الدفاع عن الكوني والإنساني في أي مكان في العالم، لكنهم في واقع الأمر ينحازون إلى مصالح حزب هو الحزب الشيوعي الذي لا يمثل في واقع الأمر، لا الإنسانية جمعاء ولا حتى الطبقة العاملة كلها. إذًا، هم منحازون إلى دولة وأمة هي الدولة السوفياتية والأمة الروسية .

وفي الإجابة عن سؤال لماذا هذا الانحياز الفاضح لبعض المثقفين باسم الدفاع عن القيم الإنسانية؟ يجيب آرون: «أولًا لأنهم يقعون فريسة لتناقضات السياسة وعبوديتها، ثانيًا لأنهم استبدلوا الكاثوليكية المبَشِّرة ككل الأديان – من

(١) Reymond, Aron, l'Opium des intellectuels (paris: Gallimard 1955).

خلال رؤية قيامية – بالخلاص في الآخرة على يد المسيح، بدين دنيوي هو المذهب الشيوعي المبشِّر بخلاص البشرية من عذاباتها في هذه الدنيا، وذلك من خلال رؤية قيامية تتمثل في القطيعة مع الحاضر والماضي، تحدثها الطبقة البروليتارية[١] بثورتها التي بها لا تتخلص وحدها من الاستغلال والظلم، بل تخلص بها الإنسانية كلها. ويقول آرون: «إن الرؤية القيامية الماركسية تنسب إلى البروليتاريا دور منقذ (مخلص) جماعي. ولا تترك العبارات التي يستخدمها ماركس أي شك فيما يتعلق بالأصل اليهودي – المسيحي لأسطورة الطبقة المختارة بسبب عذابها لخلاص البشرية كلها، ففي الرسالة البروليتارية، وفي نهاية ما قبل التاريخ بفضل الثورة، وقيام مملكة الحرية، نتعرف من دون عناء، إلى بنية الفكر الألوهي (المهدوي): المسيح، القطيعة، مملكة اللّه»[٢].

إن وقوع المثقف الكوني، في رأي آرون، في مستنقع العمى الأيديولوجي يجعله ألعوبة في يد رجال السياسة وأصحاب المصالح الخاصة، زعماء الأحزاب ورؤساء الدول. وبذلك يفقد المثقف مصداقيته لدى الرأي العام، ويفقد أي تأثير له في الواقع. ولن يتخلص المثقف من قيود أسره وضباب أفيونه، وسحر أساطيره، لا سيما أسطورة الثورة، إلا إذا اكتشف حدود السياسة، «وعندئذ فقط يقف المثقف موقفًا معاديًا للتعصب، ويتسلح بالشك. وإذا كان التسامح، كما يقول ريمون آرون في آخر كتابه، يولد من الشك، فلنعلم كيف نشك في النماذج والطوباويات ونتنقد رسل السلام المنذرين بالكوارث، وإذا كان مجيء الشكاكين سيطفئ التعصب، فلنضع كل آمالنا فيه»[٣].

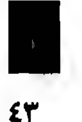
وهكذا أصبح المثقف مُتهمًا مرة أخرى، فبعد النقد الذي وجهه بندا بعد

---

(١) **البروليتاريا**: هي مصطلح لاتيني ظهر في القرن التاسع عشر ضمن بيان الحزب الشيوعي لكارل ماركس وفريدريك إنجلز يشيران فيه إلى الطبقة التي ستتولد بعد تحول اقتصاد العالم من اقتصاد تنافسي إلى اقتصاد احتكاري، ويقصد بالبروليتاريا الطبقة التي لا تملك أي وسائل انتاج وتعيش من مجهودها العضلي أو الفكري. ويعتبر ماركس أن البروليتاريا هي الطبقة التي ستحرر المجتمع وتبني الاشتراكية بشكل أممي. نقلا عن الوكيبيديا، بتصرف.

(٢) عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين**، الصفحة ٢٢٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢١.



الحرب العالمية الأولى للمثقفين واتهامهم بخيانة سلطتهم الأخلاقية والتنازل عن رسالتهم الكونية، وبعد مهاجمة آرون للمثقفين الأيديولوجيين الذين أعمتهم الأيديولوجيا عن رؤية الحقيقة، يقع المثقف في قفص الاتهام من جديد. إلا أن جان بول سارتر، وتأكيدًا منه على مشروعية المثقف، ينشر كتابا بعنوان **دفاعًا عن المثقفين.**

٤- سارتر والمثقف الكلي

كانت الأحداث التي تجري في الستينات وبداية السبعينيات من القرن العشرين تمثل ذروة الاختبار لمدى قوة المثقفين الغربيين الهائلة التي تمتعوا بها في التأثير على الرأي العام في بلادهم. وقد كانت الحرب الباردة بين القطبين الرأسمالي والاشتراكي والثورة الطلابية في عام ١٩٦٨م. السند الرئيسي والأساسي لانعكاس الرؤى الفكرية والمواقف التي يتخذها المثقفون أمثال جان بول سارتر.

كان سارتر يساريًا ماركسيًا، وقد تمتع بشخصية كارزمية وامتلك قوة هائلة في التأثير على الرأي العام الفرنسي وامتد هذا التأثير الى ما وراء الحدود، فاستطاع تحريك المثقفين في أوروبا وأميركا لصالح وقف الحرب في فيتنام، مما خلق تيارًا ثقافيًا عالميًا ضاغطًا لم يكن بالمقدور تجاهله أمام القوى السياسية والسلطات المعنية. فما هي نظرية سارتر عن المثقف وكيف يعرّفه؟

يستند سارتر في تعريفه للمثقف إلى أمرين أساسيين، الأول وجود المثقف حسب رؤيته الفلسفية للوجود، أعني «الوجودية»[1]، والأساس الثاني هو دور

---

(١) **الوجودية**: يرى كثير من رجال الفكر الغربي أن الوجودية تأسست مع سورين كيركيغارد (١٨١٣-١٨٥٥م.) إلا أنها ظهرت كحركة ثقافية وفلسفية بين الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين وتقوم هذه الفلسفة على التركيز على مفهوم الإنسان كفرد يقوم بتكوين جوهر لحياته ومعنى لها. فالوجود في هذه الفلسفة سابق على الماهية والجوهر. اشتهر هذا المصطلح وأصبح أكثر وضوحًا على يد الأديب والفيلسوف جان بول سارتر وقد أنشأه وهو في المقاومة الفرنسية إبان الاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية حيث كثر الموت وأصبح الفرد يعيش وحيدًا ويشعر بالعبثية مما خلق حالة قلق وجودي وشعور باليأس نتيجة الفناء الشامل الذي خلّفته الحرب العالمية والذي سمي بالعدم. الموسوعة الحرة بتصرف.

المثقف حسب الرؤية الماركسية. ففي كتابه **دفاعًا عن المثقفين** يعدد سارتر التُهم الموجهة إلى المثقفين على اختلافها. والنتيجة واحدة مفادها أن المثقف متهم بالتدخل في ما لا يعنيه ويخرج عن دائرة اختصاصه، ويقوم بوظيفة لا يملك المؤهلات للقيام بها.

والمثقف عند سارتر، تشكل بتشكل الحداثة وخصوصًا في فرنسا، إنه نتيجة مسار تاريخي لها. فقد أنتجت المجتمعات الحديثة تقسيمات اجتماعية حيث تنفرد كل جماعة بتخصص علمي معين، ومن هذه الجماعات المتخصصون الاجتماعيون الذين يطلق عليهم سارتر إسم تقنيي المعرفة والذين عملوا على بناء مجتمع رأسمالي مناهض للمجتمع الاقطاعي الكنسي، مجتمع رأسمالي يرتكز إلى الطبقة البرجوازية التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بتقنيي المعرفة من مهندسين، وأطباء، ورجال قانون، وسياسيين، وإداريين وأساتذة.. إلخ، هذه النخبة هي التي تشكل الوسط الاجتماعي الذي ينبثق منه المثقفون.

فالمثقف عند سارتر لا يتحول إلى مثقف بالفعل بمجرد قرار يصدر من الخارج على غرار الطبيب، أو المهندس، أو الإحصائي، أو الإداري الذين هم رجال حكم وسلطة، بل يتحول إلى مثقف باكتسابه وعيًا نقديًا، يواجه به تناقضاته التي ليست في نظر سارتر إلا تناقضات المجتمع الرأسمالي الحديث. ويواجه بهذا الوعي أي سلطة من السلطات التي تحاول إخضاع الكوني للخصوصي، وهو الذي يعطيه الجرأة على الاحتجاج والرفض.

المثقف، برأي سارتر، هو نتاج مجتمعات ممزقة وهو الشاهد عليها لكونه استبطن تمزقاتها، ومع ذلك فإن كل الطبقات الاجتماعية التي يتكون منها هذا المجتمع لا تعترف بوجوده، فالمثقف لا يتوافر على توكيل من أحد وليس نتاجًا لأي قرار. لذا لا أحد يطلبه ولا أحد يعترف به، لا الدولة، ولا نخبة السلطة، ولا جماعات الضغط، ولا أجهزة الطبقات المستغلة، ولا الجماهير. وبذلك يجد المثقف نفسه أمام ذاته ينتقدها باستمرار، هدفه التخلص المستمر من قبضة الخاص والطبقي، وبناء الكلي، والكوني، والإنساني فيه على نحو مستمر، فالكونية غير مكتملة بل هي مطروحة للتكوين باستمرار. وهكذا نجد أن مثقف سارتر يعمل من أجل يوم تصبح فيه الكونية الاجتماعية أمرًا ممكنًا، بحيث يكون جميع البشر أحرارًا حقيقيين،

متساوين وأخوة. مع تشديده أن المثقف في ذلك اليوم سيختفي، أما في الوقت الراهن، فإنه يبحث ويخطئ من دون انقطاع وليس له من موجّه إلا جديّته.

إن المثقف الكوني عند سارتر، ليس في نهاية التحليل، سوى ترجمة لفلسفته الوجودية التي لا تجد سلطة شرعية مقبولة سوى ذاتية الإنسان الجوانية، التي تستحق في نظره أن تكون محور فلسفته التي فرضت نفسها بقوة في الحقل الثقافي الفرنسي برمّته وتحولت إلى تيار فكري منتشر. لقد مثلت فلسفة سارتر بمفهومها للوجود والحرية والمسؤولية والالتزام، سلطة مرجعية على مستوى الحقل الثقافي امتدت لعقدين من الزمن، تحديدًا في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، بحيث لم يتمكن الداخل إلى معتركها أن يتجاهلها لقوة تأثيرها على الساحة الفكرية سلبًا كان هذا التأثير أم إيجابًا.

٥- الثورة الطلابية الفرنسية أيار ١٩٦٨

يدخل المثقفون الفرنسيون مرحلة النقد الذاتي، ويُطرح السؤال الكبير: لماذا غضّ المثقفون النظر عن أخطاء ستالين؟ لماذا اعتبروا ذلك، على حد تعبير فوكو، منطقة خطيرة؟ لماذا لم يعترف سارتر مثلًا بالطابع التوليتاري للمجتمع السوفياتي إلا بعد حين؟

وجد المثقف نفسه عالقًا في مأزقه الفكري الكبير والذي سيطول مكوثه فيه إلى وقتنا الراهن وإن اختلفت الأشكال والعناوين، فمن جهة هناك الحزب الشيوعي ومثقفوه البيروقراطيون، ومن جهة أخرى هناك المثقفون المتحررون الذين كان عليهم أن يختاروا بين قبولهم منح صكوك الغفران من مثقفي الأحزاب أو الانصراف إلى دراسات جانبية بعيدة عن المواقف من السياسة والأحداث العامة.

وفي أيار ١٩٦٨م. تدخل فرنسا أعتاب ثورة طلابية لا مثيل لها، ليعود ويتفجر فيها الخطاب الدريفوسي من جديد، لكن مع جيل مختلف يظهر خلال هذه الثورة نُعتوا أصحابهُ بجيل «فكر الاختلاف» أو «الفرق» ممثلًا بميشال فوكو، وجاك دريدا، وجيل دولوز، وقد استُقبل هذا الجيل بصمت كبير حتى قيام الثورة عام ١٩٦٨م. التي مثلت أكبر ثورة طلابية عرفها المجتمع في فرنسا.

والحديث عن ثورة ١٩٦٨م. من الصعوبة بمكان إذ لم تكن بصيغة معينة، فقد



كانت ثورة ثقافية مكّنت الإنسان أن يكون إنسانًا، وألا يكتفي باعتناق أيديولوجيا أيًا كانت ومن أي جهة أتت. لقد اختلف الباحثون والقرّاء حول تحديد التيار الفكري الموجّه لهذه الثورة الطلابية، لكن من أبرز القراءات التي قُدمت حول أيار ٦٨ هي قراءة آلان تورين الذي اعتبرها ثورة جماعية وعفوية في آن، رفض إدانتها كما لم يبدي إعجابه بها، فالأمر لديه لا يتعلق برفض الطلاب للمجتمع الصناعي وثقافته بقدر ما أبرزت تناقضات هذا المجتمع الجديد والتي كانت محمولة في أحشاءه.

أحدثت الثورة تشكيكًا في مفهوم المثقف وأدخلت وعيًا جديدًا في تاريخ المفاهيم الفلسفية، كالمتخيل والجسد والسلطة. لكن من أهم القيم الثقافية التي قدمتها هذه الثورة وأعطتها بعدًا جديدًا هي قيمة الاختلاف، فقد نظر فكر الاختلاف إلى فلسفة التاريخ على أنها فلسفة للدولة والوحدة وهي تبرير للتوتاليتارية وإقصاء للمنشق. كيف يمكن الثقة بعد اليوم بالتاريخ الذي لا يستطيع أن يملي حلولًا؟ كيف يتم تصديق الليبرالية التي تميل إلى خلق فاشسيتها أكثر فأكثر؟

وهكذا تحول السؤال مع فكر الاختلاف من: كيف نجد مكاننا في التاريخ؟ إلى ما السلطة؟ إلى ما هذا الشيء الذي يقهرنا؟

٦- فوكو والمثقف الخصوصي

يجيب ميشال فوكو عن هذا السؤال محددًا السلطة كممارسة، والمعرفة هي طريقة لضبط هذه السلطة. وهو ينطلق في بناء تصوره من نقده لفكرة الذات الفاعلة في التاريخ، فالفلسفات المتعاقبة أخفقت في تقديم تصور نقديّ للسلطة. والتحليل الجدي الوحيد الذي يقدمه فوكو كتحليل ممكن للسلطة هو ما يدعوه «جنيالوجيا السلطة» وهو شكل من أشكال التاريخ يدرك تشكل المعارف والخطابات دون الحاجة إلى عودة للذات وقد وجد فوكو تحقق شرط هذه الجنيولوجيا في ثورة الطلاب في أيار ١٩٦٨، أي في حلقة المقاومات اليومية الذي وجد لها نماذج في ما يسمى بالمؤسسات العقابية والحجز وغسل الأدمغة التي تقوم على سياسة الإقصاء والتهميش تحت عنوان بناء الذات.

لم يكن فوكو من أتباع الماركسية المتحمسين مع أن النزعة اليسارية الماركسية



كانت هي الطاغية في الأوساط الثقافية الغربية، بل اتخذ منحىً هايدغريًا ونيتشويًا كان واضحًا في معظم مؤلفاته وكتاباته. أما المثقف الكوني فقد عُدّ المزاحم الأخطر لنمط فوكو في التفلسف، فأن تكون مثقفًا بالمعنى اليساري يعني أن تكون إلى حد ما وعيًا للجميع، وإنك سيد الحقيقة والعدالة. إن هذه الصورة للمثقف هي الصورة الناصعة للبروليتاريا والشكل الجماعي لها، وهي صورة مرفوضة لدى فوكو ويعتبرها بالمقابل نسخة ماركسية باهتة. وفي معرض ردّه على سؤال ما هو دور المثقفين اليوم إن لم يكونوا مالكي الحقيقة أو أسيادها، يجيب فوكو: «منذ بضع سنوات أصبحنا لا نطلب من المثقف أن يلعب هذا الدور، هكذا يرد فوكو بكل حزم. ماذا حدث؟ لقد ظهر صنف جديد من الترابط بين النظرية والممارسة أنهى عهد الكلية والشمولية: فالمثقفون كفّوا عن الانشغال بالكلي النموذجي العادل، والصادق للجميع، لكن بقطاعات محددة، في نقاط مضبوطة حيث تموقعهم إما ظروف عملهم أو ظروف حياتهم»[١].

يحاول فوكو نقد مفهوم المثقف الكوني لدى سارتر ليكشف عن وجه آخر للمثقف المعاصر وهو المثقف الخصوصي الذي يقابل المثقف السارتري تقابلًا ضديًا. وكما أن المثقف الكوني لم يظهر إلا بعد تراكمات من الجهود والنضال، كذلك المثقف الخصوصي لدى فوكو لم يظهر إلا عبر مسار طويل امتد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ومن أهم الشروط الأساسية التي توفرت لهذا الظهور هي تكوين نظرية فوكو عن المعرفة والسلطة من جهة وظهور الحركات الاجتماعية الكبرى خلال نهاية الستينات، وبداية السبعينات في القرن الماضي في فرنسا من جهة أخرى. وقد تمثلت هذه الحركات بحركات تخص السجون، والمستشفيات، والملاجئ، والمناجم، والمعامل، والأحياء المهمّشة في ضواحي المدن. وهي قدمت، في إطار نظرية فوكو للمعرفة والسلطة، إضاءات مهمة ساعدت في بروز المثقف الخصوصي ودفعت بالمثقف الكوني إلى خلفية المشهد، وحكمت على المجتمعات، التي كان فيها المثقف التقني يمثل سلطة، بالموت والاختفاء، يصرح فوكو برأيه هذا في نص كتبه تحت عنوان **المثقف والسلطة**[٢] ونص آخر بعنوان **وظيفة**

---

(١) عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين**، الصفحة ١٥٠.

(٢) Foucault, Michel, «l'Intellectuel et les pouvoirs,» Dans: Michel Foucault: Dits et =

المثقف السياسية[١].

مع فوكو تبدأ مغامرة جديدة تتجاوز التساؤل حول وضعية المثقف إلى بداية الإعلان عن نهايته. فالمثقف ليس في نظر فوكو، وصيًّا على الناس أو ضميرًا لهم. وعندما يشعر بواجب قول الحقيقة للناس فسيقولها في حدود تخصصه الذي يملك فيه سلطةً شرعيةً مرخّصًا له بها. وإن خير ممثّل للمثقف الخصوصي، في نظر فوكو، هو عالم الذرّة الأميركي روبرت أوبنهايمر (١٩٠٤م. - ١٩٦٧م.) الذي مثل بآراءه ومواقفه نقطة انتقال من المثقف الكوني إلى المثقف الخصوصي «إذ كان يتدخل في الساحة العمومية متحدثا عن مخاطر الذرة، وعن الحرب والسلم، من موقعه الخصوصي بوصفه عالمًا خبيرًا في شؤون الفيزياء النووية. ولأن مخاطر الذرّة مخاطر تهدد الإنسانية جمعاء، لم يكن لخطاب أوبنهايمر عنها أن يكون إلا خطابًا كونيًا... ويرى فوكو أن حالة أوبنهايمر هي الحالة الأولى التي تابع بها رجل السياسة المثقف ورجل العلم، متابعة قضائية، لا بسبب خطاب عام وكوني ألقاه على الناس، بل بسبب خطاب متخصص في معرفة يمتلكها: لقد أصبح المثقف الآن لا يقلق السلط القائمة بخطاب عام عن القيم الكونية فحسب، بل بخطاب دقيق يعبر عن معرفة متخصصة أيضًا»[٢].

لقد صادف المثقف الخصوصي صعوبات جعلت البعض يحنُّ إلى المثقف الكوني صاحب الرؤية الكونية والشمولية للعالم، وهذا ما حصل في أكثر من مكان. إلا أن ذلك لا ينفي أهمية الدور السياسي الذي على المثقف الخصوصي أن يقوم به لا بوصفه زعيمًا لحزب أو وزيرًا على ما يؤكد فوكو، بل بوصفه خبيرًا ومتخصصًا بإحدى القطاعات المعرفية في الحياة البشرية، وصاحب سلطة شرعية يستمدها من معرفته واختصاصه. هذا المثقف له دور طبيعي وعليه أن يستخدمه لمواجهة السلطة المحلية السائدة في قطاع اختصاصه.

= ecrits (paris: Edition Gallimard,1994), vol.4 (1980–1988), p. 747.

(١) Foucault, Michel, «la fonction politique de l'intellectuel,» dans: Ibid, vol. 3 (1976–1979), p. 109.

(٢) عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين**، الصفحتان ٢٤٨ و٢٤٩.





إذًا للمثقف الخصوصي في المجتمعات المعاصرة سلطة قاهرة توليه إياها مكانته العلمية والتقنية، وتتحدد أهمية هذه السلطة بكونها محل رهان لمصير هذه المجتمعات بل لمصير البشرية جمعاء.

الفصل الثالث:

أزمة المثقف العربي

لم يكن المثقف العربي، حاملُ أفكار الحداثة، السليلَ الطبيعي للكاتب أو الفقيه التقليدي، على غرار ما حصل في الغرب، بل كان النقيض المواجه له، ولم تكن فاعلية المثقف العربي في مجتمعه مماثلة لفاعلية المثقف الغربي، صاحب الرأي الحر والضمير الإنساني العادل. فالمثقف العربي هو من حمل فكرة الحداثة والنظام الحديث إلى مجتمعه. وكان عليه أن يناضل من خلال عمله الفكري والسياسي من أجل تعبيد الطريق أمام نظام حديث يتماشى مع العصر. ومن المعروف أن الحداثة لم تشكل واقعًا، بل كانت مجرد فكرة حملها المثقف المتنور لتغيير الواقع المعيش.

١- نشأة المثقف عربيًا

يعود تاريخ انتشار عبارة المثقف في الخطاب العربي إلى نصف قرن من الزمان أو أكثر بقليل. وهي بصيغتها المعاصرة ترجمة للكلمة الفرنسية Intellectuel التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أكثر من قرن، مع أنها استعملت في اللغة الإنكليزية منذ القرن السابع عشر «ولكن حمولتها الراهنة إنما تجد مرجعيتها في الفكر الفرنسي بصورة خاصة. ومع أن الترجمة موفقة في مضمونها العام إلا أنها تسجل حدثًا لغويًا/فكريًا لا يخلو من مفارقة؛ فلفظ intellectuel مشتق من intellect الذي معناه العقل أو الفكر، وبالتالي فهو يدل، عندما يستعمل وصفًا لشيء، على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل كملكة للمعرفة (مثل قولنا نشاط عقلي أو فكري) أو بالروح – في مقابل المادة – (كقولنا: الحياة الروحية). أما

عندما يستعمل إسمًا، وهو ما يهمنا هنا - وهذا يرجع إلى أواخر القرن الماضي - فهو يميل إلى الشخص الذي لديه ميل قوي إلى شؤون الروح، الشخص الذي تطغى لديه الحياة الروحية، أو الفكرية على غيرها. ومن هنا عبارة: العمال الفكريون في مقابل العمال اليدويون»[١].

فقد كانت السلطة العلمية في الماضي لرجل الدين أو العالم الديني القابض على الحقيقة والمرشد للفرد والجماعة. وكانت النخب المتعلمة تتخرج من المدارس الدينية، لكن مع تحديث الدولة وإنشاء المؤسسات العلمية من جامعات ومدارس ومعاهد حصل تحوّل اجتماعي طال القيم الخاصة بالمعارف. ومع ذلك لم يؤد هذا إلى قيام سلطة فكرية أخرى مقابل السلطة الاجتماعية الدينية القائمة حيث لم تكن لهذه الصروح العلمية مرتكزات حداثية حقيقية تقوم على مبادئ تفرق بين السلوك الفردي والسلوك العام. وكان الدين هو المعبّر عن الذات الجماعية في مواجهة الآخر، أي الغرب «وهو وضع لم يسمح بإجراء نقد جذري للفكر الديني نفسه، ما دام الشعار هو مواجهة الآخر بهوية تراثية، تراث يتشابك فيه ما هو ديني بما هو ثقافي، ولا يلتفت فيه إلى التاريخ كعامل للتغيير والنسبية. والسبب الثاني أن الأمر ظل على هذه الحال كلما استعصت عملية التحديث، ولم تبرز قوى اجتماعية جديدة تفرض شرعيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويظل المثقفون حاملو أفكار وقيم الحداثة من غير سند من قوى جديدة حاسمة، فيبقى خطابهم ضعيف التأثير، الأمر الذي يضطرهم إلى تبريره بمبررات تراثية لجعله مقبولًا، فينتهون إلى اللعب في ميدان التراثيين».

٢- مثقفو النهضة

لهذا السبب، لم تكن للنخب المثقفة في المجتمع العربي والإسلامي أي قوة اجتماعية متماسكة تستند إليها في تحقيق الحداثة. ولم يعمل المثقف كوسيط خاص لطبقة خاصة لأنه كان خارج كل الطبقات والفئات. والأمر نفسه بالنسبة إلى النظام الحديث الذي لم يكن له في المجتمعات العربية أي قاعدة اجتماعية

---

(١) محمد عابد الجابري، **المثقف العربي همومه وعطاؤه**، الصفحة ٣٧.

تذكر غير الهيمنة بغية الحفاظ على السلطة، بعكس ما كان عليه الحال في البلدان الأوروبية التي دفعتها إلى الحداثة الفكرية والسياسية قوتُها الصناعية والمادية والتقنية.

لذا تجلت صورة المثقف النهضوي، في نظر الرأي العام العربي منذ البداية، في شخصية التنويري الذي يقدر على نقل العلوم والأفكار الجديدة من الخارج، والذي يتميز باهتمامه بمسألة التراث من ضمن آراء فكرية تعددت بتعدد ألوان المثقفين، وتلون أطيافهم، واختلاف انتماءاتهم. فمنهم من أنشأ الأحزاب السياسية لتقف ضد الموروث التقليدي الثقافي ومنهم من وقف ضد الاحتلال الأجنبي. ومع انتماء المثقفين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلى أقطار عربية مختلفة، فقد كان هؤلاء المثقفون أفضل من يستند إليه المؤرخون في تأريخهم لظهور المثقف العربي، لا سيما مع رفاعة الطهطاوي وحسن العطار والبستاني وغيرهم.

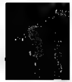
لقد مثّل رفاعة الطهطاوي الجذر الفكري للنهضة العربية «فمن الناحية الفكرية، أسس الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** عام ١٨٣٤م. لبداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية، من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده وكذلك الأمر مع مفهوم الوطن. وأصبح للطهطاوي تيار فكري قدّم للعالم العربي أسس النهضة الليبرالية. كما لحق بالطهطاوي قادة ومفكرون كبار مثل: أديب إسحاق، وفرح أنطون، وشبلي شميل، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد اللّه النديم، ومصطفى كامل، وسلامة موسى. كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، كما أن تلامذة محمد عبده كأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وأحمد فتحي زغلول، وسعد زغلول ارتبطوا بالفكر الليبرالي، وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبد الرزاق، وأخيه علي عبد الرزاق، وأحمد أمين، وخالد محمد خالد»[1].

إلا أن الطهطاوي كما هو حال أمثاله من المفكرين الكبار، لم يدرك أسس الحداثة الغربية التي تقوم أولًا وقبل كل شيء على الحرية الفكرية. هذا فيما يتعلق بالمثقفين والمفكرين، أما فيما يتعلق بغيرهم، أي بالجمهور، فلم يتبنّ الطهطاوي

---

(١) أحمد الموصلي، لؤي صافي، **جذور أزمة المثقف العربي**، الصفحة ١٨.





شروط ثورة الغرب التنويرية التي قامت نتيجة جهود مفكرين وفلاسفة على مدى أكثر من قرن. ونعني بهذه الشروط: مسألة فصل الدين عن السياسة من جهة، وفصل العلم عن الدين والسياسة من جهة أخرى. ومع أن معظم مفكري الإسلام والنهضة العربية أرجعوا أسباب التمدن إلى نهضة العلوم إلا أنهم لم يلتفتوا إلى الأسس والقواعد الفكرية التي بنيت عليها هذه النهضة وبذلت من أجلها الأرواح والتضحيات الجسام. فكان من نظَّر لضرورة دراسة مقومات الحضارة الغربية، لكن من دون التفريط بالعقائد الدينية والحضارة الإسلامية، وطالب بالتمييز بين الإسلام دينًا والإسلام حضارة، أمثال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩م. - ١٨٩٧م.) ومحمد عبده (١٨٤٩م. - ١٩٠٥م.). فمّهد هؤلاء المثقفون لتيار فكري استلهم الفكر الليبرالي الغربي عامة، وأفكار الثورة الفرنسية خاصة، «فتتلمذ على الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء، أمثال لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، الذين تهافتوا على رهن فكرهم بالفكر الغربي وقطعه عن الفكر الإسلامي. لذا أنها تبنت دون قيد أو شرط خصوصية الفكر الغربي وعممته على العالم العربي والإسلامي»[١]. من هنا تمّ استبدال القوى الغربية التسلطية وجيوشها، بقوى عربية تسلطية، رفعت مثل القوى الغربية، شعارات الحرية والتنمية والعلم والعلمانية «وبالرغم من أن قراءة عصر النهضة للتراث، هي دعوة إلى التكيف مع العصر الحديث، وتوظيفه في مسيرة نهوض، فهي أيضًا اعتراف بسمو الفكر الغربي الحديث، ومركزيته في قراءة التراث الإسلامي. لذلك تحول الفكر النهضوي أو التنويري إلى فكر تلفيقي، حاول دمج أفكار عدة تمثل القومية، والديمقراطية، والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض وانتقائي. إذ أنه كان فكرًا قائمًا على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، فتحول فكر النهضة إلى فكر سياسي استقلالي كفاحي، وتغاضى عن البعد الفكري والفلسفي»[٢].

٣- محنة المثقفين العرب: سعيد، غليون، أومليل، وحرب

وهكذا مثّل التراث إحدى المشكلات المطروحة لدى رجال النهضة العربية ومحور

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.



حوارات المثقفين سواء كانوا رجال دين أم ليبراليين. فقد كانت قراءة عصر النهضة للتراث، قراءة اصطدام ومواجهة مع الغرب، وبالتالي كان المثقف خاضعًا للشروط نفسها التي قُرئ فيها التراث. كما كانت هذه القراءات، على كثرتها، قراءات في واقع الحال المتمزق والمؤلم، لأن ثقافة عصر النهضة كانت قد ولدت أصلًا في مرحلة ضعف الأمة العربية، والإسلامية وسقوط دولتها فولدت هذه المرحلة تطلعًا إلى مستقبل مجهول شوّه الأسئلة وكذلك الأجوبة. «لذا يصف تيزيني هذا المشروع النهضوي بالهجين ويرى حنفي غربته واستلابه، بينما يرى الجابري انقطاعه عن الواقع»[1]. ويتقاطع رأي علي حرب مع رأي الجابري في انقطاع مشروع النهضة عن الواقع ويراه أحد أهم أسباب الجمود الفكري للعقل العربي الذي اتخذ من المصطلحات والمفاهيم مشاريع جاهزة غير قابلة للقراءة والفهم والتفكيك والخلق، وكأن قراءة رجالات النهضة الأولى للتراث، كما يعلق حرب، لا تكون سوى بنفيه وإقصائه، لا بإعادة قراءته وإخضاعه لمنطق التحول والتجدد. وتجدر الإشارة إلى بروز الكثير من المثقفين، في تلك المرحلة، ممن عملوا على تبرير الاستبداد وقمع الوعي متجاهلين البعد الإنساني الذي هو عمدة الحداثة الغربية، وبالمقابل، كان هناك فئة أخرى من المثقفين اعتمدت التقليد الأعمى للغرب من دون أساس معرفي حقيقي.

أ- سعيد وأزمة المثقف

يرى إدوارد سعيد أن الباحثين والكتاب والمثقفين عمومًا، سواء كانوا مع الأنظمة أم كانوا مناهضين لها، يشاركون في خلق عالم بديل. لذلك فهم ليسوا، كما يدّعون غالبًا، مجرد مراقبين موضوعيين معزولين. وهذا سبب وجيه يحثنا على ضرورة التأمل في درجة دعم المثقفين لأنظمة دولهم وسياساتها العدوانية المختلفة أو الوقوف ضدها بالمساهمة في فضح هذه السياسات ورفضها، مما يعني المشاركة في الصراع لخلق عالم بديل عن العالم السائد تسوده الحرية والمساواة والعدالة.

وعلى المثقفين، في رأي سعيد، أن يرتقوا إلى مصاف الوصف الذي يضعه

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١.

جوليان بندا للمثقف بوصفه القادر على قول الحقيقة في وجه السلطة بشجاعة وبلا مواربة، ولا يشعر بالحرج في نقد أي سلطة مهما طغت وتجرأت. على المثقف الذي يود أن يصرح ويجهر بآرائه وأن يتحدى المعايير الاجتماعية، والثقافية والسياسية السائدة، فضلًا عن كل أنواع الأعراف التقليدية، أن يتمتع بالقدرة على التعبير عن رسالته وعن وجهة نظره ومواقفه وفلسفته، كما عليه أن يجسدها في شخصه للناس ومن أجلهم. هذا المثقف يعي بأن مهمته هي أن يطرح على الناس مباشرةً القضايا المعقدة، وأن يواجه ويتحدى الموروث والعقائد بدلًا من أن يعيد إنتاجها، وأن لا يتساهل في محاولة استمالة الأنظمة أو الهيئات التسلطية الأخرى له، وأن تكون وظيفته ودوره وسبب وجوده هو تمثيل كل المستضعفين فضلًا عن القضايا التي يكون مصيرها الإهمال أو التجاهل.

وبينما يشير سعيد إلى صعوبة إن لم يكن إلى استحالة الحديث اليوم عن مثقف حقيقي مستقل وحرّ، مثقف غير خاضع للمؤسسات الاجتماعية المختلفة من جامعات وناشرين ووسائل إعلام أو مقيد بها، فإنه يؤكد «أن الخطر الأساسي الذي يواجه حرية التعبير للمثقف اليوم لا يتأتى من مصادر خارجية بل من ضغط خفي مخادع: هو إغراء الصمت والتسوية، أو بمعنى آخر ما يسميه بالجانب المظلم للمهنية والحرفية، بحيث لا يكون مصدر قلق وإزعاج للتيّار السائد. وأن لا يبتعد خارج الحدود أو الأطر المقبولة المتعارف عليها، وأن يتمكن من تسويق نفسه وأن يكون مقبولًا، وبالتالي غير مشاغب ولا سياسي وأن يبتعد عن الموقف الحرج المبدئي الذي يدركه أنه هو الموقف الصحيح ولكنه يقرّر عدم اتخاذه والعمل به كي لا يبدو منغمسًا بالسياسة، [كما أنه] يتخوف من الظهور بمظهر المشاغب المسبب للإشكاليات، لأنه بحاجة لموافقة رئيسه في العمل، ولأنه يودّ الحفاظ على سمعة كونه متزنًا وموضوعيًا ومعتدلًا، وأنه يأمل أن يعاودوا سؤاله واستشارته، وسيجني عضوية مجلس أو لجنة موقرة ولذلك يبقى ضمن التيار السائد، وسلوكيات هذا التفكير بالنسبة للمثقف هي سلوكيات مفسدة له بامتياز»[١].

إن قول الحقيقة أو الحق بوجه السلطة إنما هو التزام أخلاقي على المثقف أن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠٠ و١٠١.



يتمسك به رغم كل العواقب. المثقف الحقيقي، بالنسبة إلى سعيد، هو شخص لا نظير له، شخص يمتنع عن الارتباط بأحزاب منظمة، أو جمعيات وشبكات. هذا ما نجده في حالة سعيد نفسه، في شخصيته ومواقفه التي كان يتخذها تجاه الأمور العامة وخاصة ضد السياسة الإسرائيلية تجاه وطنه فلسطين، أو ضد التنازلات المدمرة للسلطة الفلسطينية في اتفاقيات أوسلو ١٩٩٢م. -١٩٩٥م. وضد فساد هذه القيادة وسوء حكمها. لذا ليس عجيبًا أن نرى سعيد يؤكد أن على المثقف أن ينغمس في المصلحة العامة وأن لا يكون مجرد معارض ومنعزل، فضلًا عن وجوب كونه فردًا متفانيًا ومثاليًا. وعلى المثقف أيضًا أن يقدم وينمي أسلوبًا فرديًا، متميزًا، وفريدًا جدًا قلّ نظيره في العالم العربي والغربي على السواء. بهذا المعنى كان تناول سعيد لدور المثقف أمرًا حديثًا في تصور هذا الدور، بحيث كان من المستحيل عمليًا بالنسبة إلى سعيد أن يتصور أي فصل أو عزل لموقف المثقف السياسي عن شخصيته الفريدة التي يمثلها هو نفسه خير تمثيل.

ب- غليون ومحنة المثقف

لقد أخفق المثقفون في تطوير المفاهيم السياسية، وأبقوا على نظرتهم إلى الدولة بوصفها سلطة ولم ينظروا إليها بوصفها مؤسسة وفقًا للعلوم السياسية الحديثة، بحيث ترتبط الدولة بتوزيع المهام، والمسؤوليات، وبناء المؤسسات التي تراقب وتحاسب، مما أخضع المثقف إلى مزاجية السياسي الذي ما أن يرفع قيمة المثقف في مرحلة ما، حتى يعود ويهوي به سريعًا في مرحلة أخرى. هكذا يعرض برهان غليون محنة المثقفين فيقول ضمن هذا الإطار: «في كل مرة ينجح بها المثقفون في السيطرة على الدولة، أو الوصول إلى السلطة كانت النتيجة انقسامهم وتكوين قطب بيروقراطي قويّ تتطابق مصالحه مع الدولة، وربما أفرزوا هم أنفسهم وأحزابهم مثل هذا القطب، واضطروا إلى تسليمه مقاليد الأمور»[١]. وهكذا كان كل انقلاب عسكري نكسة جديدة للعطاء الفكري، وكلما كان هذا الانقلاب أقوى تضاءل الفكر أمامه وانزوى، إلى درجة أن المتفائلين من المثقفين يدخلون تدريجيًا نفق اليأس.

لذا، يُرجِع غليون أسباب أزمة المثقف ومحنته إلى السلطات القائمة والقوى

---

(١) برهان غليون، **المثقف العربي عطاؤه وهمومه**، الصفحة ٨٥.



البيروقراطية الكبرى التي تمارس الاستبداد والقمع على المثقف العربي بغية الحفاظ على السلطة بشتى الوسائل. فيواجه المثقف المصير المأساوي أو ينال حصته من الأذى والإحباط وكمّ الأفواه، فيفقد ثقته بنفسه ويعلن انسحابه الفعلي من الحياة السياسية والمشاركة في أي نشاط عام.

إن المشكلة الأولى للمثقف الذي يريد أن يحتفظ بموقعه ودوره الاجتماعي، هي مشكلة إلغاء السياسة ذاتها كنشاط عمومي يمارسه، أو يمكن أن يمارسه جميع أفراد المجتمع، وتحويلها إلى امتياز خصوصي لمجتمع السلطة المباشر، أي المجتمع المحيط بها مباشرة أو القائمين المباشرين عليها. ومن الطبيعي أن يجد المثقف نفسه فاقدًا لأي دور فيكون الحديث عن فئة المثقفين ودورهم في المجتمع مماثلًا لما هو الحال بالنسبة إلى جميع الفئات الأخرى. ولا يكون التغلب على هذه المشكلة، في رأي غليون، ممكنًا إلا عندما ينجح المثقف في تغيير نموذجه الثوري الذي يصنع السياسة بالانقلاب والسيطرة بأية وسيلة على السلطة، إلى نموذج المثقف الاجتماعي الذي يراهن في عمله السياسي المشروع للتغيير، على إنضاج الرأي العام وتطويره، والمشاركة العملية في تنظيم الصراع من أجل مجتمع جديد. إذًا، لا خلاص للنخبة المثقفة إلا بالخلاص الشامل لكل شرائح المجتمع، ولا يمكن لنهضة ثقافية أن تجد مسوّغاتها الموضوعية والتاريخية إلا بمشروع ثقافي يعتمد التحرر العقلي، ويستحضر الشعب غاية لا وسيلة. بهذا فقط يمكن للمثقفين أن يكونوا عناصر أساسية في إعادة بناء للقيادة الاجتماعية المفككة، وأن يساهموا في إنشاء سياسة وطنية بعيدة عن الاستئثار والفئوية.

ج- أومليل: المثقف لم يولد بعد

لطالما كانت السلطة في المجتمعات التقليدية، وما زالت في أكثر المجتمعات العربية والإسلامية لعالم الدين والفقيه. وهذا ما يفسر، في نظر علي أومليل، عجز المثقف، حامل قيم الحداثة وأفكارها، عن اكتساب سلطة فكرية في هذه المجتمعات[١]. وإن فقهاءً جددًا قد ظهروا ليصبحوا قادة الرأي لدى ما يسمى

---

(١) انظر: مجموعة باحثين، **الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل.**



بالجماعات الأصولية. وكثيرًا ما يجد المثقفون أنفسهم اليوم بين مطرقة هؤلاء وسندان السلطة. يسأل أومليل: ألم يئن الأوان لتغيير الصورة التي رسمها المثقفون العرب لأنفسهم، والآتية من عالم غير عالمهم، عالم أوروبا القرن الثامن عشر، التي نشأ فيها المثقف الشمولي، ذو الهالة التي يضفيها على نفسه ويضفيها عليه مجتمعه، المثقف ضمير الأمة والإنسانية، العارف بالحقيقة ومجدد الأفكار والأذواق، ورائد عملية التغيير والتقدم؟ فالكاتب سارتر عندما تكلم كان وراءه قرنان من النضال من أجل اكتساب هذه السلطة الفكرية المعترف له بها وهو وضع يختلف عن وضع الكاتب العربي الذي، وقبل الحديث عن التزامه هذه القضية أو تلك، عليه أن يسأل نفسه أولًا: هل يمتلك حرية التعبير، قبل النظر في محتوى ما يريد التعبير عنه؟

يؤكد أومليل أن عبارة «دور المثقف» التي ما فتئ يرددها مثقفونا، ليس لها معنى لسببين؛ الأول: لأنها تتبنى موقعًا للمثقف الأوروبي الشمولي الآتي من القرن الثامن عشر، والثاني لأن هذا المثقف الشمولي هو الآن آخذ في الانقراض في عالم اليوم، فضلًا عن الاتجاه العام اليوم في تحميله تبعة خلق أيديولوجيات شمولية أقامت بدورها أنظمة شمولية.

إن قضية المثقف العربي، في نظر أومليل، شيء آخر. إنها حرية التعبير، أي قضية الديمقراطية. فقبل دفاع المثقف عن هذه القضية أو تلك عليه أن يضمن الحق في التعبير عن هذا الرأي، بغض النظر عن محتواه. فقضيته الأولى هي قضية الديمقراطية التي أساسها الحريات العامة، ومنها حرية التعبير عن الرأي. ومن دون الديمقراطية لا تكون مهنة المثقف ممكنة لأن الكتابة تقتضي الحرية وهذا ما لا يضمنه سوى النظام الديمقراطي. إن المثقف نموذج لا يمكن أن يستقيم خارج منطق الحرية وإقرار شرعية الاختلاف، فهو جزء من كل، يلعب فيه النسق الاجتماعي والقابلية التاريخية أدوارًا حاسمةً. لذا يعتبر أومليل أن المثقف العربي لم يولد بعدُ بل هو مشروع ولادة، أو في حكم المشروع، «إنه لئن ما كانت لنا سلطة مثقف في ماضينا، فإن سلطة المثقف برنامج آت وليست مثالًا ماضيًا»[1].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.



د- حرب: أزمة المثقف في أفكاره

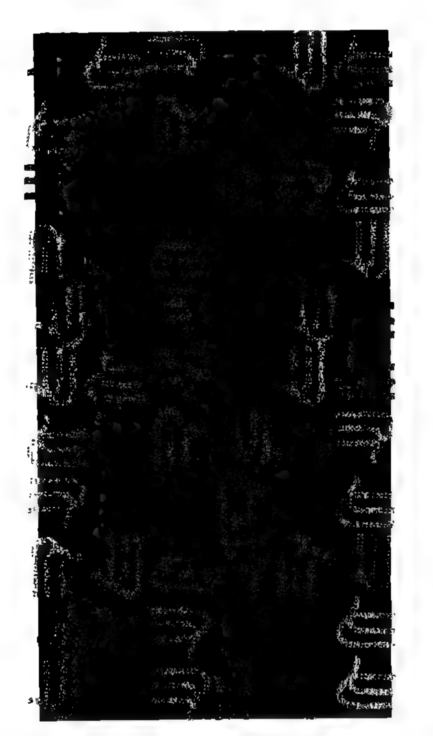
وسواء كان للمثقف في العالم العربي والإسلامي وجود فعلي أم كان مجرد مشروع وجود، فإنه يبقى منقسمًا على ذاته، ومشتتًا وفاقدًا للأمل بعد أن تأكد عجزه عن إحداث تغيير في وعي مجتمعه، كما هو حال دعاة الأحزاب القومية، والليبرالية، والإشتراكية ومشاريعها الإصلاحية التي لم تفلح في ظل تركيبات الدولة العربية البدائية، العشائرية منها والطائفية والقطرية. وما على المثقف سوى الرجوع إلى ذاته ونقدها على قاعدة أن النقد الحقيقي هو النقد الذاتي بالدرجة الأولى لا نقد الآخر. إن الرجوع إلى الذات لنقدها هو السبيل الأنجع لتشخيص الأزمة ومعرفة مآزقنا الفكرية وذلك بالاشتغال على الذات، ونقد الأفكار. هذا هو جوهر ما يطرحه علي حرب ويعمل عليه، مما يتطلب نقدًا للأساليب الدوغمائية في إدارة التفكير، واقتحام المناطق المعتمة وإضاءتها، والتفكير في ما لم يفكر فيه بعد.

يتناول حرب المثقف وينتقد وجوهه وأدواره، بمقاربة تختلف عن باقي المقاربات التي تناولت المثقف في شتى وجوهه وأنماطه. وهذه المقاربة تقوم بتشريح وتفكيك العدة الفكرية التي يملكها المثقف. أما العلّة فيجدها حرب في الأفكار التي استوطنت عقول المثقفين لمدى عقود من الزمن وفي العدة الفكرية التي استُهلِكت وأصبح من اللازم تجديدها. لذا نجد أن أطروحته التي أتت في كتاب **أوهام النخبة أو نقد المثقف،** قد خلقت واقعًا فكريًا جديدًا واستطاعت أن تصل إلى عمق الأزمة الفكرية. وفي المقابل قد يرى آخرون في هذه الأطروحة حربًا شعواء تُشن على المثقف. إلا أننا سنتناول هذه الأطروحة، باعتبارها أفكارًا حية ووقائع فكرية تستقل عن قائلها، لكي تفعل فعلها وتترك أثرها وأصداءها حتى على الذين يعارضونها. هذا ما يؤكده حرب ويجاهر به، مما يساهم في فتح حقول للأسئلة ومجالًا للتداول يوفر مناخًا فكريًا حيويًا لاستيلاد الأفكار وتحويل المفاهيم على حد تعبيره.

وقبل الشروع في عرض أهم الأفكار النقدية التي وجهها حرب للمثقف وجدنا أنه من الواجب أن نقف على أهم المصادر أو الينابيع الفكرية التي تأسس عليها فكر حرب وساعدت في تكوينه، وأن نبيّن الثوابت التي يقف عليها، والتي سيتبين لنا لاحقًا أنها ليست سوى ممارسة حريته في التفكير، بعيدًا عن أي ضغوط مهما كان



نوعها ومن أي جهة أتت. لذا سنقوم في القسم الثاني لهذه الدراسة بعرضٍ للينابيع الفلسفية التي نهل منها حرب والتي تشعبت مشاربها الفكرية وتنوعت. فحرب تميز بمواكبته لكل معاصر وجديد على الصعيد الفكري والفلسفي الغربي والعربي منه على السواء.



القسم الثاني

المصادر الفلسفية لفكر علي حرب

يعتمد علي حرب، في كتاباته وأفكاره، منهجًا فكريًا يتفاعل مع كل الإبداعات الفلسفية، القديمة منها والحديثة، ومن أي جهة أتت. فهو ينتمي إلى فئة من الفلاسفة والمفكرين رفضت الانضواء تحت مدرسة بعينها، أو تيار فكري بعينه، واستندت إلى نيتشه لمعارضة كنط وهيغل، ولا سيما هيغل صاحب النسق بامتياز، مخترقة فضاء الحداثة، مفككة منطقها وخارجة على نماذجها، حيث اتخذت من النصوص والخطابات حقولًا وحيدة لأعمالها وتنقيباتها. وامتاز هؤلاء الفلاسفة والمفكرون بفلسفات تتفق، رغم اختلافها وتنوعها، في الخروج على الأنساق الفلسفية المغلقة، والقلاع الفكرية المحصنة التي تقوم على الاختزال والتهميش، مفضلين الدخول إلى الفلسفة من أبواب متعددة مختلفة، خلفية ومُعتِمة، تُظهر أن العلاقة بالحقيقة هي فنٌّ قبل أن تكون مبدأ ومقولة ثابتة، وأن الفلسفة لم تمت لأنها إبداع فكري مستمر ومتجدد، ولأنها مقاومة للعماء والفوضى والابتذال في عالمنا الراهن.

هذا ويتخذ علي حرب من أركيولوجيا فوكو وتفكيكية دريدا، منهجًا في كتاباته التي امتدت لأكثر من ثلاثة عقود، لما لهذا المنهج من فاعلية فكرية نقدية، تقوم على خلخلة البداهات والأسس التي ارتكز عليها الفكر الفلسفي الميتافيزيقي، منذ أفلاطون حتى هوسرل. وتتمثل هذه البداهات والأسس في مركزية العقل، والذات، والأنا المتعالي، ومنطق المطابقة، واستراتيجية القبض واليقين.

إن امتلاك حرب لهذه العدّة الفكرية الحديثة أسست لثورة نقدية ضد كل الأيدولوجيات التي ملأت الساحات الفكرية العربية والإسلامية منذ عقود، سواء

منها الأيدولوجيات الدينية أم القومية أم الاشتراكية، وادعت القبض على الحقيقة، ليبيّن زيف تلك الادعاءات التي هي، في رأيه، تنفي الآخر وتحاول السيطرة عليه، ناهيك عمّا تنتجه من عمى فكري، وتعطيل للقدرة على المعرفة والإبداع. وهو استخدم عدته واستفاد منها في استثماره لنصوص التراث كالتي نجدها عند محي الدين بن عربي والتي يرى فيها حرب شيئًا ما يسبق الحداثة إلى ما بعدها. فهو يصرح باستفادته من كسر ابن عربي لمنطق الهوية بحيث تكون الهوية مفتوحة ومتعددة، مركبة وهجينة، ليعيد النظر في مفاهيم صوفية كانت إلى حدٍّ بعيد مؤطرة بخصوصيتها اللامعقولة ليكشف عما تقوم عليه من عقلانية احتجبت وراء ترسانة عرفانية معرفية هي أقرب في اتساقها إلى المنطق من المنطق نفسه.

هذا التقاطع لحرب مع فلاسفة التراث كما فلاسفة الحداثة، وإيمانه بأن الفلاسفة أحياء دائمًا بنصوصهم القيّمة والهامة، ووجوب الاستفادة مما أبدعوه من مفاهيم وابتكروه من صيغ فكرية تصون التعدد والاختلاف على غير صعيد، حمله على توجيه سهام النقد إلى دور الفيلسوف ووظيفة المثقف المعاصر بشكل خاص، لتتقاطع بذلك فلسفته وإلى حد كبير، مع مجدد البراغماتية الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي في نقده للقبليات الأسطورية التي بنيت عليها صورة الفيلسوف. فالحقيقة في نظر رورتي، وكما يوافقه عليها حرب أيضًا، ليست امتلاكًا أو استحواذًا وإنما هي إبداع وابتكار تبعًا للخبرة والحسّ العملي.

الفصل الأول:
اتجاهات فلسفية قديمة ومعاصرة

١- حرب ونيتشه: اتفاق واختلاف

يتأثر حرب بفلسفة نيتشه ويتبنّى مسائل أساسية فيها، كما يعارضه في عناوين أخرى، فمنظور علي حرب لنيتشه هو منظور فكري جدلي. إنه من جهة يستثمر عدته الفكرية ويتبنّى مشكلاته في تفكيك مؤسسة الحقيقة، ونقد المفهوم وتاريخه، والمنطق ومبانيه، ومن جهة أخرى يهاجم الإنسان الأعلى الذي بشر به نيتشه، ويرى فيه شكلًا من أشكال التأليه، وسببًا للمآسي والكوارث الإنسانية.

أ- تاريخ الفلسفة ونقد مفاهيمها

يتبنى حرب نقد نيتشه للمفاهيم الميتافيزيقية في تاريخ الفلسفة، لأن «الملمح الجوهري للتفلسف الاختلافي هو كتابة التواريخ المنسية، وفتح أقفال الأسئلة المقموعة، وإدخال العقل إلى مناطق جديدة في التفكير مرذولة أو مهمشة من قبل، هذه التواريخ استوجبت خرقًا للحدود التي رسمها الفكر الفلسفي التقليدي. وما اشتغال علي حرب على النص الصوفي تحليلًا أو تحيينًا، أو مساءلة الهوية في زمن العولمة، أو قراءة المشهد العالمي، بلغة ميديائية أو الانفتاح على أنساق العبارة ووقائع الخطاب، سوى صدى لهذا الملمح المختلف في التفلسف، بما هو ملمح يعيد وصل العلاقة بين الفكر والحياة إنه مسعى نيتشوي في أصله»[١]. فحرب يرى أن الأزمة التي تمر بها الفلسفة منذ عقود تختلف عما كانت عليه سابقًا مع

---

(١) أنظر: مجموعة باحثين، **قراءات في فكر علي حرب**، الصفحة ١١٩.



ديكارت، وكنط، وهوسرل، كونها اتسمت بزعزعة مؤسسة الحقيقة التي نتجت عن استعمال نيتشه لمطرقته، مما جعل الحقيقة تبدو أقل حقيقية. حتى إن مفهوم الحقيقة ذاته تعرض للنقد والتفكيك. فهو لم يعد مجرد تصور ذهني أو إمكان قبلي، أو مبدأ متعال، بل أصبح عبارة عن استراتيجية معرفية تُعنى بقراءة الحدث بكل أشكاله وأبعاده وتأثيراته. يقول حرب: «مع نيتشه يتم إخراج المعرفة من فردوس اليقين، ويكفّ المعنى عن كونه تمثلًا وحضورًا، معه لا تعود الحقيقة ثمرة علم صارم يتصف بالوضوح والتواطؤ، بل تصبح سلسلة توظف شبكة من الاستعارات وتستخدم لعبة قوى واستراتيجيات»[١].

ويوجه حرب سهام نقده الأولى للمفاهيم الميتافيزيقية التي شيّدها الفلاسفة باعتبارها نفيًا للحدث، فهو يبدع لغة المفهوم من دون اختزال الموجودات، أي من دون نفي ما يحدث «فيصير المفهوم تبعًا لهذا لا يعكس حقيقة أو يتطابق مع مبادئ عقلية، بل ينخرط في الانتقال والتحول، أو الاتصال والانفصال، وهنا نجد علي حرب في مقاربته للمفهوم الفلسفي يقف على الأرضية النيتشوية في استشكالها للمفهوم من جهة أن الفلاسفة لا ينبغي لهم أن يكتفوا بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشروع في إبداعها وصنعها وفي إقناع الناس باللجوء إليها»[٢]. يقول حرب «نحن لسنا ملاّك الحقيقة أو شهودها أو شهداءها، ولكننا نخلق الوقائع التي تترك مفاعيلها التحويلية في الوعي والعقل والثقافة، هذا ما فعله نيتشه. إنه لم يوقفنا على فكر زرادشت، بل اخترع صورة مفهومية جديدة لزرادشت، أخرجته من الظلمات إلى النور بقدر ما شكلت واقعة غيرت نظرتنا لسيرته وفكره، وهذا شأن كل عمل خلّاق في مفاعيله التحويلية التنويرية والتحررية»[٣].

---

(١) علي حرب، **نقد الحقيقة**، الصفحة ١٠٤.

(٢) مجموعة باحثين، **قراءات في فكر وفلسفة علي حرب**، الصفحة ١٢٣.

(٣) من كلمة لعلي حرب في حفل تكريمه في انطلياس، ٢٠١١.

ب- محنة الإنسان الأعلى/ نحو إنسان أدنى

هاجم علي حرب مفهوم الإنسان الأعلى (Superman) الذي بشر به نيتشه من أجل إنسان المستقبل، وخصص لهذا السبب كتابًا أعطاه عنوان **الإنسان الأدنى**[١] بما يحمله هذا المصطلح، في رأيه، من تواضع وجودي، وتقًى فكري، ووعي كوكبي، معتبرًا أن الإنسان الأعلى لنيتشه هو سبب المآزق التي وصل إليها المشهد العالمي، لما لهذا الوصف من أشكال التأليه والتميز التي أنتجت حروبًا وشقاءً، مؤكّدا على الدور الجديد والمتواضع للإنسان كفاعل بشري واصفًا إياه بالإنسان الأدنى، أي الإنسان الجديد، أي الإنسان التداولي الذي يتقن لغة التحاور والمشاركة. وهذا ما يتيحه مفهوم «الإنسان الأدنى» الذي يحملنا على الاعتراف بدونيتنا، كما يصرّح حرب. ومؤدى هذا الاعتراف قبول بعضنا للبعض الآخر وكسر حدة الثنائيات المتضادة وتجاوزها كثنائية الإنسان الأعلى وموت الإنسان. فما نحتاجه هو التخلي عن مكابرتنا والاعتراف بأننا أقل شأنًا بكثير مما ندعي، وأن الإنسان أعجز من أن يصف نفسه بصفات السمو والطهر والفضيلة، فنحن أقل إنسانية مما ندعي. فمفهوم السيادة لم يورثنا إلا ظلمًا واضطهادًا لأننا نتعامل بمنطق الاصطفاء الذي يتجسد في أدوات التأليه والتحكم والمصادرة، والذي لا ينتج عنه سوى التوحش والبربرية. «وإذا كان التبشير النيتشوي فيما سبق أتى من أجل أن يعلن ميلاد الإنسان الأعلى قائلًا إني أعلمكم الإنسان الراقي، فهو معنى الأرض ولتقبل إرادتكم، ليكن الإنسان الراقي معنى الأرض»، فإن علي حرب على النقيض من هذا يرى أن الأجدى هو «أن نمارس التقى الفكري لكي نعترف بمحدوديتنا وهشاشتنا وعوراتنا بالتحرر من هوامات الإنسان الأعلى والكائن الأسمى. فنحن أقل شأنا وإنسانية مما ندعي، أي كائنات هشة، عابرة، زائلة، جهولة، ظلومة، شرسة، لا ترحم»[٢]. فما يحصل بعد كل المشاريع التنويرية ليس انتهاكًا لإنسانية الإنسان، بل هو ثمرة إنسانيتنا بالذات، كما يشخص حرب، أي نتيجة للمنطق الذي ندافع عنه باستمرار رغم كل ما نشهده من تزايد في الفقر والبؤس والظلم والعنف. والأولى عنده الاعتراف بهذه الحقيقة حتى لا تفاجئنا بربريتنا باستمرار.

---

(١) علي حرب، **الإنسان الأدنى- أمراض الدين وأعطال الحداثة.**

(٢) مجموعة باحثين، **قراءات في فكر وفلسفة علي حرب**، الصفحة ١٢٦.

هذه العلاقة الفكرية المتوترة بين حرب ونيتشه في بعض مفاهيمه كإرادة القوة والجنيالوجيا، وصيرورة الحياة، والإنسان الأعلى، تُبين أن حرب لم يتعامل مع المفاهيم الفلسفية تعاملًا صنميًا أو إسقاطيًا، بل تعاملًا يحمل معه روح الفرادة والخصوصية في اجتراح الإمكان الوجودي للمفهوم الفلسفي، وفي مقاربة قضايا عصره التي حملت عناوين التنوير خشية الوقوع في الفخ الحداثي. من هنا كان لعلي حرب تعامله الخاص مع المفهوم وهو تعامل تحويلي، كما عبر هو عن ذلك، لا يخضع لمنطق الثنائيات المتضادة بكل أشكالها وعناوينها.

٢- النص العرفاني لابن عربي في فكر حرب

أ- كسر منطق الهوية

يحاول حرب أن يعود إلى النصوص على اختلافها، التراثية منها والمعاصرة، الحداثية منها وما بعد الحداثية. فالنصوص الفلسفية، في رأيه، تتجاوز التصنيفات الفكرية على اختلافها، وهي تقفز فوق عصور المعرفة وتخترق الهويات الثقافية والفضاءات العقلية، لذا، نحن نعود إلى النصوص لتجديد الفكر. هذا ما يهدف إليه حرب، فهو يفتش عن العقلانية في نصوص العرفانيين وعن اللاعقلانية في خطاب العقلانيين ومفكري الحداثة. وهذا ما يفعله برجوعه إلى ابن عربي فيقول: «إنه أوسع من أن ينحصر في فضاء عقلي معين، إنه يندرج في عصره من حيث قناعاته واعتقاداته. ولكن ثمة نواح أخرى تجعله معاصرًا لنا، منها كسره منطق الهوية، وإعادة اعتباره للخيال، ومفهومه التعددي للنص، ورؤيته الاختلافية للعين الوجودية، وفتحه العمل الفكري على العلاقة والجسد والهوى»[١].

يجد حرب أن هناك نصوصًا تُكرِهنا على استعادتها والاشتغال عليها، وهي تواصل صمودها أمام جريان الأحداث. هذا ما يراه في نصوص ابن عربي: » لعل ابن عربي، وحده نظر إلى الخيال نظرة مختلفة. معيدًا إليه اعتباره كملكة معرفية، وكحضرة وجودية، كما لم يفعل ذلك أحد من قبل. والحال ففي نظر ابن عربي ليس

---

(١) علي حرب، **الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة**، الصفحة ٣١.



الخيال ملكة معرفية هي مصدر للخطأ والضلال، ولا هو مرتبة وجودية تتنزل تحت مرتبة العقل. وإنما هو حضرة من حضرات الذات»[١].

ب- وجودية تسبق سارتر وهايدغر

إن تأثر حرب بابن عربي لم يكن فقط في ما ذكرناه من كسر لمنطق الهوية أو إعادة الاعتبار للخيال وغيرهما من المسائل التي سبق فيها ابن عربي الحداثة إلى ما بعدها، بل كان حتى في الأسلوب. لقد كان يعيش ابن عربي فضاءً فكريًا يمكن القول عنه أنه فضاء ما بعد حداثي قياسًا على ما يعيشه مفكرون ومثقفون معاصرون للحداثة وما بعدها. لقد تأثر حرب بأسلوب ابن عربي البياني الفسيح والمفتوح على غنى اللغة وتقابلات أضدادها ومفرداتها التي استقى منها أسلوبه الكتابي: كالشاهد والغائب، المرئي واللامرئي، الكائن البشري والسرّ الأعظم، وغيرها من المفردات التي تنوعت وتعددت بقدر ما تعددت المسائل التي تناولها بمختلف عناوينها. وقد خصّص حرب لهذه المسائل كتابًا بعنوان **الحب والفناء**[٢] في وقت تُطرح فيه الصوفية بديلاً عن التطرف وأسلوبًا فكريًا عند الاختلاف أو محاولة فرض الهوية بالقوة «فيلجأ [حرب] إلى علاج الخراب بالحب علّه يشفي السيِّئ من أدرانه لكنه وبأسلوبه الملازم لتحليلاته المعرفية التي ألفناها في كتاباته، يجعل الاستراحة العاطفية هذه عين العقل»[٣] ويتساءل حرب: أيهما الأكثر عقلانية؟ العقلانية الوحيدة الجانب التي تفاجئها الأحداث من حيث لا تعقل، أم عقلانية أهل العرفان التي تكشف لنا عن أنقاض الواقع وتفضح نقائض العقل؟

الخطاب الصوفي، في نظر حرب، هو تنويري بامتياز. فهو يتفجر بالدلالات لانزياحها ويفتح مجال المقدس على مصراعيه ليحتضن قراءات متضادة توحي باختلاف الشيء ذاته عن مدركه. كما أن الخطاب الصوفي، في نظره وبالدرجة الأولى، سعيٌ إلى أنسنة الدين والغيب، فكأن هذا الخطاب تجلٍّ مشرقٍ لأنسنة مبكرة وفلسفة وجودية تسبق وجودية سارتر وهايدغر. وهو يشير إلى أن الخطاب

---

(١) علي حرب، **نقد الحقيقة**، الصفحة ١٠٠.

(٢) علي حرب، **الحب والفناء**.

(٣) مقالة لعلي البزاز بعنوان: **الحب والفناء لعلي حرب**، موقع الفرات الإلكتروني، تاريخ ٢٠١٠/٤/١١م.

الصوفي في دعوته إلى عدم نسيان الوجود، هو تأكيد على أن المعرفة هي في أصلها حدس وانكشاف. لذا يجد حرب في ابن عربي أهم وأقدم مفكك لعلاقة المعنى بالأصل، وهو بذلك يسبق أهل التفكيك ومن نادى بالوجودية والتفت إلى كينونة الوجود.

٣- حرب وأركيولوجيا فوكو

يتبنى حرب منهجية متعددة المداخل، وهذا ظاهر في أكثر مقارباته ومباحثه الفلسفية. وهو يعتمد بشكل خاص على المنهجية الأركيولوجية التي ابتدعها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو والتي تميزت بوصفها لا تعير اهتمامًا للفصل الحاسم بين الخطأ والصواب، أو بين العلمي والخرافي، أو بين المعقول واللامعقول، بل تتعدى ذلك للبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو في عملية إنتاجه للحقيقة. وإن تجاوز منطوق الخطاب هو أهم ميزة في هذه المنهجية لما يعطيها من قوة وقدرة على فتح آفاق جديدة للفكر، ويقدم لها أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرأ في النصوص. وهذا ما استثمره وأتقنه حرب كما غيره من المفكرين كأركون والجابري، في معظم دراساته ومقارباته الفلسفية.

لقد أتاحت منهجية فوكو في الحفر والتفكيك ظهور عقلانية نقدية جديدة تجاوزت أشكال العقلانية السابقة التي وقعت في فخ دكتاتوريات الأيديولوجيات الحديثة والتي حكمت الفضاء الفكري لعقود. إن المنهج الحفري لفوكو أتاح نبش الجذور المعرفية وأنظمتها التي حكمت الخطاب وآليات الفكر على تنوعه واختلافاته. «من هنا نفهم مثلًا كيف أن علي حرب حاول العثور على نظام المعنى والحقيقة الواحد الذي ظل يؤطّر الخطاب الفلسفي من أيام أرسطو إلى أيام ماركس ومن أتى بعده، ليجد فيه موقفا مضمرًا واحدًا يقوم على الاعتقاد الضمني بالمطابقة بين العقل والوجود أو بين المفهوم والواقع»[١].

---

(١) أحمد دلباني، **نحو تجاوز السبات الآيديولوجي العربي**، في **قراءات في فكر وفلسفة علي حرب**، الصفحة ١٠١.

أ- فلسفة مغايرة

يعمل حرب على تحطيم فكرة المرجعية في الفكر، ويرفضها بوصفها تمارس استبدادًا وسيطرة على عملية التفكير وإنتاجه. فهو يمارس التفكير بحرية من دون شروط مسبقة، وهذا الثابت الوحيد الذي يقف عليه. فحرب خارج أبنية الفكر المشيّدة، مما يحيلنا إلى الأثر الكبير الذي تتركه فلسفات ما بعد الحداثة، فلسفات الاختلاف، على منهجه التفكيري، وعلى رأس هذه الفلسفات نجد أركيولوجيا فوكو التي يشير حرب وفي أكثر من موضع، إلى ما أنجزته هذه الفلسفة من انقلابات على مستويات عدة وفي مختلف ميادين المعرفة، وكذلك الطريقة الجديدة التي قدمها فوكو في ميدان التساؤل الفلسفي، واعتبار ذلك الحدث الأبرز والأهم على الساحة الفلسفية، سواء على مستوى الحقيقة أم الذات أم المعرفة، وهذا ما انعكس على منهجية حرب في مقاربته للأحداث والوقائع. وفي طريقته الجديدة في التعامل مع الفكر وآلياته التي تنطلق من مبدأ رفض التجنيس الفكري، والخطابي، والعقلي، والتي تثير بدورها علامات تساؤل وتشكيك لدى قارئها لم تطرح من قبل. وذلك في نصوص يتجدد حولها التفكير في كل قراءة جديدة لها لما تحويه من تعدد المعنى وتشابك الدلالات. «والحق أن الفلسفة تنفتح مع فوكو على مجالات جديدة. لقد مارس هذا المفكر التفلسف بطرق مغايرة، منفتحًا على مختلف المجالات المعرفية والنشاطات الإنسانية. والأهم من ذلك أنه مع فوكو تصبح الممارسات الخطابية للبشر محورًا جديدًا من محاور التفكير الفلسفي. قبله كان الخطاب تابعًا للتصور، أي مرآة للمعنى أو آلة للفكر... بعد فوكو يتغير الموقف بالكلية، ويصبح بالإمكان الكلام على ممارسات خطابية ضمن الممارسات الفكرية أو ربما من ورائها... أن يكون للخطاب كينونته المستقلة وحقيقته الخاصة، معناه إعادة الاعتبار للعلامات والأسماء بوصفها بعدًا من أبعاد الكينونة، معناه أن اللغة لم تعد تُدرك بوصفها مجرد أداة للتواصل أو الإيصال، بل أصبحت تُدرك في كينونتها الحقيقية بوصفها موطن الوجود، إذ بها يسمى كل شيء باسمه الخاص ويكتسب هويته وأحديته»[1].

---

(١) علي حرب، **نقد الحقيقة**، الصفحتان ١٠٤ و١٠٥.

ب- موت الإنسان/ ولادته

يجد حرب أن أبرز وأخطر تشكل فلسفي كُرّس لنقد الذات يتمثل في تنقيبات فوكو وحفرياته، التي نظر إلى الذات من خلال أبعادها التي سميت طيات أو ثنيات، فأورد منها علي حرب أربعة ثنيات: «ثنية الجسد والرغبة، ثنية المعرفة والحقيقة، ثنية القوة والسلطة، ثنية الداخل على الخارج. أي أنها أربعة أنواع من التذويت، أربعة أنماط من أشكال بناء الذات وتحققها... ولتبيان الإنقلاب الذي أحدثه فوكو في مسألة الذات، فإننا نتأوّله، في الوقت نفسه، تأوّلًا يناقض مقولته الشهيرة المتصلة بـ «موت الإنسان»، كما أعلن ذلك في نهاية كتابه **الكلمات والأشياء** ذلك أن فوكو إذ تحدث عن موت الإنسان واهتم بتفكيك الذات في مؤلفاته الأركيولوجية الحفرية، فإن مؤلفاته النسابية الأخلاقية تبشّر بولادةٍ جديدةٍ للإنسان، وهذا ما تجلى في أعماله الأخيرة التي كرّسها للبحث فيما سماه «تقنيات الذات» أو «فنون الوجود» ويعني بهذا أشكال اهتمام الإنسان بنفسه وأنماط بنائه لها كجمالية وجودية، كفنّ من فنون العيش أو كأسلوب من أساليب الحياة»[١].

إذًا، يقيم المرء، في نظر حرب، علاقته بذاته، عبر الجسد ورغباته، وعبر المعرفة وميادينها وعبر السلطة ومعاييرها، وعبر ذاته الإبداعية كقيمة جمالية. إنها تجربة يتعايش فيها أكثر من إمكان، وتمارس على مستوى جنساني أو حقاني أو سلطاني أو إبداعي.

٤- حرب ومفاهيم دولوز

أ- إبداع المفاهيم وتجديدها

يهدف علي حرب، في كل ما يكتب، إلى خلخلة الأسس الفكرية للصروح الفلسفية واللاهوتية، من أجل كشف ألاعيبها في احتكار المعنى والحقيقة لعصور طويلة. فالمعنى عندها مفارق للحدث والإنتاج الفكري، كما أن الحقيقة أسيرة لوهم المطابقة والتأسيس النظري، مما أوقع الفلسفة في مآزق فكرية لم تنج منها إلا بنقض هذا

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩٣.



التراث الفلسفي وإعادة تقديم الفلسفة بوصفها ابتكارًا للمفاهيم وتجديدًا لها حيث يرتبط المفهوم بالأرض وحدها بوصفها صعيد المحايثة والمعايشة، متبنيًا بذلك ما أكده جيل دولوز عندما يصف المفهوم الفلسفي بأن لديه القدرة على الانتقال، أو الهجرة، أو الارتحال، أو السفر من إقليم إلى آخر، فهو يغتني ويتجدد بانتقاله إلى فضاءات جديدة. يقول دولوز في هذا المجال: «بالتأكيد على الأفاهيم الجديدة أن تكون في صلة مع مسائل هي مسائلنا، مع تاريخنا، ولا سيما صيروراتنا. لكن ماذا تعني أفاهيم زماننا أو أي زمان كان؟ ليست الأفاهيم أزلية، لكن هل هي مع ذلك زمانية؟ ما هو الشكل الفلسفي لمسائل هذا الزمان؟ إذا كان أفهوم ما «أفضل» من السابق، فذلك لأنه يسمعنا متغيرات جديدة وأرْجَاعَ مجهولة ويجري تقطيعات شاذة ويجلب حدثًا يحلق فوقنا... وما هي الطريقة الفضلى لاتّباع الفلاسفة الكبار؟ هل هي في تَكرار ما قالوه، أم في فعل ما فعلوه، أي إبداع أفاهيم لمسائل تتغير بالضرورة؟»[١] وهو ما يتبناه حرب، بأن الأهمية في اتّباع الفلاسفة هو في ابتكار المفاهيم الفلسفية وتطويرها، وليست في كونها تقبض على الحقيقة بل في كونها تفتح أفقًا للتفكير ولابتكار تراكيب مفهومية جديدة ومغايرة. «الأمر المثمر والممكن في التعامل مع الأعمال الفكرية القديمة، ليس مفارقتها أو الاستغناء عنها أو القطع معها، ولا الالتصاق بها والتماهي معها، بل قراءتها قراءة تحويلية، تتيح لنا أن نتحول عما نحن عليه، بقدر ما نغير علاقتنا معها ونجدد المعرفة بها وبالمعرفة. خاصة وأن النصوص بمسبقاتها، وأبنيتها وآلياتها، لا تختزل إلى مجرد أطروحات، على ما يتعامل معها منطق الهوية والماهية، وإنما هي التباساتها ومفارقاتها وفجواتها التي تتغذى منها وتتيح لنا أن نقرأ فيها دومًا ما لم يقرأ من قبل»[٢].

يراهن حرب على الآثار الفكرية والأعمال القديمة ويرى ضرورة التعامل معها اليوم بمنطق الكشف والفتح، وذلك من أجل صرفها وتحويلها إلى سلع معرفية قابلة للتداول في ساحات الفكر وميادين المعرفة.

---

(١) جيل دولوز، **ما الفلسفة؟** نقلاً عن كتاب جمال نعيم، **جيل دولوز وتجديد الفلسفة**، الصفحتان ١١٨و١١٩.

(٢) علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، الصفحتان ٢٨ و٢٩.



ب- المفهوم والحدث

تتميز الفلسفة عند دولوز، بالانتقال والارتحال، والمفاهيم فيها ليست جواهر كلية وثابتة، بل تتسم بالحركة والتكاثر والامتداد دومًا إلى مناطق جديدة يتم اكتشافها والاستيطان فيها. وهذا شأن المفهوم عند حرب فهو يقول: «الأولى القول انه [أي المفهوم] يشكل مركزًا له بثّه وذبذباته وله رنينه وأصداؤه، بل هو شيء لا يني يتحرك وينتشر بعيدا عن أي مركز. إنه ضد التمركز... ليس المفهوم من قبيل العلم بالماهيات والأمور الكلية، بل هو مرتبط بما يحدث، ويأتي دومًا لكي يملأ المسافة بين ما يحصل وما يمكن أن يحصل. إنه يقول الحدث أو يطويه أو يعلن مجيئه. فالكوجيتو الديكارتي، مثلًا، أي (الأنا أفكر) ليس مجرد عبارة تصف حال شخص من الأشخاص، وإنما هو إعلان عن نبأ عظيم مفاده أن الإنسان أصبح ذاتًا للمرة الأولى... وذلك هو الحدث الهائل الذي افتتحت به الحداثة الغربية القائمة... ولهذا كله لا معنى للحديث عن صواب المفهوم أو خطئه، ولا معنى للقول بأنه حقيقي أو غير حقيقي. كل مفهوم له حقيقته وقسطه من الوجود. والأحرى الكلام على أهميته وفرادته، أو على وزنه وقوته، أو بالعكس على ضعفه وهشاشته أو على هامشيته وخوائه»[١].

٥- حرب وبراغماتية رورتي

أ- الحقيقة تعاقد لا تأسيس

تتقاطع أفكار حرب، في امتحانه الذي يجريه منذ عقود لدور المثقف، مع ما ذهب إليه الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي في انتقاده لدور المثقف ووظيفة الفيلسوف بشكل خاص حيث «يرى رورتي أن الفكر الأميركي يتعامل مع تقليد عريق يجعل من كل فكرة وظيفة ذات منفعة وكل عمل، أو جهد سواء أكان فكريًا أو يدويًا فهو «مهنة» يتعاطاها صاحبها على سبيل المتعة أو المنفعة أو الجودة والإتقان. وهنا تتجلى نهاية الفلسفة كتصور ميتافيزيقي أو تطابق برّاني لتصبح في

---

(١) علي حرب، **نقد النص**، الصفحة ٢٤٩.



مفهوم رورتي عملية براغماتية»[١].

وينتقد رورتي القبليات الأسطورية التي بنيت عليها الثقافة الغربية «وهي الصورة الأقنومية للفيلسوف أو العالم أو الدور النخبوي والاصطفائي للمثقف، فضلًا عن ذلك، إذا انعدمت الحقيقة كتطابق أو توافق مع الواقع فإن كل مهنة، أو ذات، أو إرادة، أو مؤسسة تبدع حقائقها كجملة سلوكات واتفاقات ومصطلحات تدير بها قضاياها وتدبر بموجبها حياتها... تبدع الحقائق المتنوعة والمختلفة إمكانياتها في ذاتها خلافًا للمثاليين والوضعيين الذين يشيدون الحقائق تبعًا لمبدأ خارجي سواء كان عقلًا مفارقًا وميتافيزيقيًا، أو قانونًا كونيًا ومتواريًا»[٢]. فالحقيقة لدى رورتي تهتم بالصناعة والبناء.

وهذا ما نجده عند حرب عندما يقول: «وغاية النقد إعادة الأمور إلى نصابها بحيث يجري التعامل مع الفلاسفة بوصفهم أصحاب مهنة كسائر الناس وكما هو شأن العاملين في جميع حقول المجتمع وقطاعات الإنتاج... ليس الفيلسوف أجدر من سواه بتمثيل الحقيقة والانتساب إليها، بل هو شأنه شأن كل فاعل منتج في حقل عمله، إنما هو مبدع للحقائق»[٣]. وإذا كان كل فاعل اجتماعي يبتكر حقائقه تبعًا لسياقاته ووظائفه أو كينونته وتاريخيته، «فإننا نتوقف عن الاعتقاد بأن علماء اللاهوت، أو الفيزيائيين أو الشعراء هم أكثر عقلانية أو علمية أو عمقًا من أي شخص»[٤]، كما يقرر رورتي، لأن الحقيقة ليست امتلاكًا أو استحواذًا، وإنما هي إبداع وابتكار تبعًا للخبرة والحس العملي. يقول علي حرب: «ولهذا فإنه من قبيل الإدعاء اعتبار الفلاسفة أنفسهم أهل العقل أو الناطقين باسمه»[٥]. وإذا كانت الحقيقة مسألة تعاقد وليست مسألة تأسيس، فليس هناك من معيار عالمي أو قاعدة صارمة ينبغي اتباعها لبلوغ الحقيقة.

---

(١) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر**، الصفحة ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٩.

(٣) علي حرب، **الفكر والحدث**، الصفحة ٢٥٨.

(٤) ريتشارد رورتي، **نتائج البراغماتية**.

(٥) علي حرب، **الفكر والحدث**، الصفحة ٢٥٨.

ب- الفيلسوف فاعل لا مخلّص

يعتبر رورتي أن كل ما هو رهين المبدأ أو قيد القوى الخارجية فهو ضد البناء الذاتي كعلاقة فنية وذوقية في الذات. إذا كان ثمة حقيقة يمكن البحث عنها فهي ليست في الأعماق العرفانية بالتزام الطرائق والسلوكات الصارمة (كما يفعل المثالي) وليست في الآفاق الطبيعية بالتماس قوانين كونية (كما هو حال الوضعي) وإنما في الممارسات الذاتية المنتجة للخبرة والكفاءة ولقيم المتعة والمنفعة. ويكتب حرب «غاية القول ليس الفلاسفة أولى من سواهم بالقيم المتصلة بالحقيقة والعقل أو بالحرية والعدالة. ولا مسوغ لهم يعطيهم الحق في ممارسة الوصاية على الناس باسم هذه القيم. فهم في النهاية فاعلون اجتماعيون، شأنهم شأن العامل في أي قطاع أو حقل من حقول المجتمع، أي يساهمون في عملية التغيير أو التنمية من خلال أعمالهم ونتاجاتهم. بنفس النبرة والإيقاع يكتب ريتشارد رورتي «إننا محتاجون دومًا إلى الفلاسفة ليس كأنبياء أو مخلصين ولكن فقط كمفسرين ومستشارين»[1].

٦- التفكيكية رافعة النقد عند حرب

تتجلى الاستراتيجية التفكيكية التي يعتمدها علي حرب بوضوح لكل مراقب ومتابع لأعماله ونتاجه الفكري. فهي بمثابة الرافعة التي تقوم عليها مجمل أعماله النقدية. وهي طريقة تركيبية تعتمد التفكيك للخروج ببناء جديد، وإعادة إنتاج ما تم هدمه، لكن بمعاول وأفكار جديدة ذات طابع متعدد ومتنوع، لا جامد ومتصلب، خلافًا لما جرت عليه العادة عند المفكرين والفلاسفة الكلاسيكيين، لا سيما عند ديكارت وكنط وهيغل، في اعتماد الطريقة البنائية، متأثرًا بفيلسوف التفكيك جاك دريدا، الذي اشتُهر بالنظر إلى النص على أنه بساط ممتد لا ينتهي ولا تنكشف نهاياته للعيان أبدًا.

يقول حرب في مقالة له إثر رحيل الفيلسوف دريدا: «إن التفكيك كما ابتكره ومارسه دريدا، يأتي دومًا من حيث لا نتوقع بقدر ما يخربط العلاقة بين الممكن والمستحيل، وذلك بالتعامل مع المستحيل بوصفه شرط إمكان الحدث، إذ الحدث

---

(١) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر**، الصفحة ١٨٠.



هو الذي يخربط سلاسل الأسباب ويجري على خلاف دفتر الشروط»[١]. ويعتبر أن لهذه التفكيكية «فاعلية نقدية تقوم على خلخلة البداهات التي ارتكز عليها الفكر الفلسفي الماورائي منذ أفلاطون حتى هوسرل. وعمل التفكيك يطاول منظومة من المفاهيم تحكمت في الأذهان أخصها بالذكر: مركزية العقل، حضور الذات، الأنا المتعالي، منطق المطابقة والمصاقبة، إستراتيجية القبض واليقين. من هنا فإن عمل التفكيك يقوم دومًا على إخضاع البنى، أكانت نصوصًا وخطابات أو مؤسسات وسلطات أو أفعالًا وممارسات إلى الدرس والتحليل، للكشف عما تتأسس عليه، أو تبنى به، أو تخفيه، أو تمارسه من المفارقات والتناقضات، أو الخدع والمخاتلات، أو الحجب والتعميم»[٢].

التفكيك وإنسان العصر

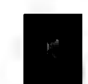
أما التفكيك الذي يمارسه حرب على الساحة الفكرية فقد أخذ مشروعيته من انهيار المعنى والقيم، محاولًا بذلك تقديم قراءة جديدة لإنسان العصر ومآزقه حيث شهد هذا العصر نهاية مدوية للعالم القائم على النظام الأيديولوجي الذي تحكم في إنتاج المعرفة لأكثر من خمسين عامًا. فيقول: «وهو تفكيك من أجل إيجاد منظار قادر على التمييز بين الخير والشر، والمشروع واللامشروع، والسوي والشاذ، فهو قراءة جديدة للأشياء، يحاول من خلالها إدراك الواقع وفهم الظاهرة من أجل فكر أشد إصابة، ورؤية أكثر رحابة، ومعنى أكثر اتساعًا، وهوية أقل تعقيدًا وأكثر اختلافًا»[٣]. فلا مجال لفلسفة نقدية في عصرنا الحالي بمعزل عن المنهج التفكيكي القائم على نقد النص والخطاب، باعتباره الشيء الوحيد الذي يحمل حقيقته. فحرب يرى أن الخطاب يتستر على ممارسته بالذات، «بقدر ما يقدم نفسه بوصفه خطاب العقل والاستنارة، فيما هو يُبنى على تقديس العقل بقدر ما يحجب هوى أصحابه المفرط لنصوصهم وعسكرتهم وراء مقولاتهم ومفاهيمهم. من غير ذلك لا نعرف لماذا

---

(١) علي حرب، **مجلة الشرق**، «دريدا والتفكيك»، تاريخ ٢٩-١٠-٢٠٠٤م.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) حسين سلطاني، **موقع الحوار المتمدن**، «التفكيك والتشكيك في لعبة المعنى»، عدد ٣٩٤٢، تاريخ ١٥-١٢-٢٠١٢.



نحصد ما نشكو منه أو نصل إلى ما لا نفكر فيه ولا نسعى إليه، ولا نفهم لماذا نعلم بقدر ما نجهل أو نعرف بقدر ما ندمر»[١].

---

(١) علي حرب، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، الصفحة ٢٩٠.

الفصل الثاني:

فكر للحدث بدلًا من فكر للماهية

تتشكل محورية نقد المثقف لدى علي حرب انطلاقًا من الخلفية الفلسفية والفضاء الفكري الذي يؤثر حرب تسميته فضاء ما بعد الحداثة، والتي تقوم أساسًا على رؤية فلسفية لطبيعة الفكر، ترفض أن تُختزل بتسجيل الأحداث، مما يبقي الفكر في اعتقاداته الجامدة، إنما تقدم الفكر على أنه خبرة وجودية تعترف بالأحداث وبقوة الحقائق التي تنتجها. يقول حرب في وصف الفكر: «الفكر نشاط معرفي أو مفهومي يتعدى مجرد التسجيل، والانعكاس، أو مجرد التمثيل والتصور إلى فعل الإنتاج والتركيب، أو إلى عمل التكوين والتشكيل. بهذا المعنى لا يفكر المرء لكي يعرف فقط ما هو موجود أو لكي يتصور ما هو واقع، بل يفكر لكي يسهم في تشكيل العالم عبر أنظمة العلامة، وألاعيب الدلالة، أو عبر وقائع الخطاب ومنظومات الرمز، أو عبر المعادلات العلمية والمركبات المفهومية، أو عبر أنماط الممارسات السياسية وأشكال التبادل الاجتماعي»[١].

وللأفكار عند حرب قدرة على الزحزحة والزلزلة فهي تفتح المجال أمام التفكير ليستيقظ من سباته ويتخلص من عجزه. فما نعانيه من عجز في عالمنا الراهن يعود إلى العجز الفكري بالدرجة الأولى، وما نحمل من أفكار يحاصرنا أكثر ممّا تحاصرنا الأنظمة السياسية. هذا ما يؤكده علي حرب في أكثر من مناسبة، لأن التحرر الحقيقي، بالمعنى الفلسفي الكنطي هو خروج المرء من سجونه الفكرية لكي ينتج ويبدع «وإرادة الفهم لمقاومة العماء هي بداية الخروج من المأزق على الأقل لمن

---

(١) علي حرب، **الفكر والحدث**، الصفحة ٨.



يعمل في ميدان الفكر ويشتغل على الأفكار»[١].

وبما أن الفكر هو قراءة للحدث فإن هذا يستدعي على الدوام أشكالًا جديدة من التفكير تبعًا للأحداث الواقعة ونسبة إلى حيثيات وجودها «فمن يقرأ الحدث ينشئ علاقة مغايرة مع الحقيقة بقدر ما يمارس وجوده بطريقة جديدة. من هنا يتغير مع كل حدث مشهد العالم، بقدر ما يحدث انقطاع في مجرى الأشياء، أو انعطاف في مسار الأفعال، أو تحول في مصائر الذوات والهويات، هو في نفسه تغيير في خارطة الأفكار والمفاهيم»[٢].

إذًا، المفكر الذي يقرأ الحدث قراءة فعالة ويمارس حيويته الفكرية ينخرط في صناعة الأحداث. وبقدر ما يستثمر الحدث يستطيع المراهنة على ما يمكن أن يحدث.

١- قوة الحدث وحقيقته

يعتبر حرب أن مفاهيم كالحقيقة، والحدث، والفكر، هي مفاهيم تتقاطع بقدر ما تتداخل ويعاد تفكيكها وتركيبها باستمرار فلا يمكن للمرء أن يفكر بصورة منتجة، بالقفز فوق الحدث وما يتولد عنه من الحقائق أو الوقائع. فالحدث الكنطي على سبيل المثال وبما مثّله من نقد العقل هو من الأحداث الكبرى التي تغير الوقائع وتخربط سلاسل الفكر. مؤكدًا لمن يشتغل على الساحة الفكرية من دون أن يأخذ الحدث الكنطي بعين الاعتبار وما أحدثه من زلزال على مستوى الفكر، فإنه لا ينتج إلا عزلته وجهله ولا يمارس نشاطه الفلسفي بشكل فعال «إن النقد بعد كنط أصبح بحثًا عن شروط الإمكان، ما يعني تجاوز نقد المذاهب والمدارس أو منطق التهافت والنقض. بهذا المعنى لا ينتقد المرء لكي يدحض مقولة أو يظهر خطأ، بل ينتقد لكي يسبر إمكانًا للوجود، أو لكي ينسج علاقة مغايرة مع الحقيقة، بتكوين وسط للتفكير أو تشكيل صعيد للفهم أو فتح مجال للعمل والتواصل»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.



والحدث الفكري الكبير مهما كانت طبيعته، يولد عوالم جديدة تتسع معها مساحات الإمكان الوجودي. لذا، يحتاج دومًا إلى قراءة جديدة لتكشف ما تم استبعاده وحجبه. فنحن نصنع أنفسنا بالاشتغال على الذات ونقد الأفكار. وهذا ما يتطلب منا نقدًا للأساليب الدوغمائية في إدارة التفكير، ويتطلب اقتحام المناطق المعتمة وإضاءتها والتفكير في ما لم يفكر فيه بعد.

٢- من نقد العقل إلى نقد النص

سعى حرب في كتاباته إلى إحداث ثورة نقدية على الساحة الفلسفية والفكرية. فقد تناول فيها معظم أعمال المفكرين والفلاسفة، على اختلافهم وتنوع انتماءاتهم، مما تطلب تغييرًا في العدّة النقدية، يأخذ في الحسبان ما شهدته الساحة الفكرية في عصرنا الراهن. فالنقد الكانطي للعقل، كما يقول حرب، لم يستطع اجتثاث اللاهوت من العقل، حيث ظل كثيرون ممن أتوا بعد كانط، مع اختلاف انتماءاتهم الفكرية، لاهوتيين في نصوصهم وإن كانوا نقديين في عقولهم. لذلك كانت الحاجة الرئيسية والملحَّة لإحداث يقظة نوعية في النقد، ونقد النقد، تتمثل في نقد النص وتفكيك النصوص التي تناولت نقد العقل، للكشف عما تمارسه من محاولات الحجب والتغييب والتهميش.

في كتابه **نقد النص**، وهو مؤلف يمتاز بنقد ما بعد حداثي للنص، ينتقل علي حرب من ميدان نقد العقل إلى نقد النص. لانه نقد قد بلغ مأزقه ويحتاج إلى معالجة مختلفة عكس ما يتوفر في نقد النص الذي يقدم إمكانات جديدة للسبر والاستصقاء. فالنص هو منطقة عمل الفكر وما قدمته وتقدمه الأفكار والمعارف من كشوفات جديدة لم يكن إلا انطلاقًا من نقد النص وتفكيك الخطاب. ويوضح حرب في هذا النص: «ومن هنا وإن كنت كنطيًا في نقدي، بما يعنيه النقد من معرفة الممكن واستكشافه أو استثماره، فإنني غير كنطي في نقدي لخطاب العقل. بهذا المعنى، فأنا أقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التي ينبني عليها ويسكت عنها، وأعني بها تلك المطلقات الماورائية والماهيات المتعالية والكليات المجردة، كالواحد، والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التي ينبغي تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه، أي على الجسد والهوى والمفرد والخيال والعلامة... فالمسألة لا تتعلق بنقد العقل

عند نقاده، بقدر ما تتعلق بنقد خطاب العقل نفسه، للكشف عما يمارسه هذا الخطاب»[1].

٣- النص مادة التفكيك وعمدته

وبالانتقال من نقد العقل إلى نقد النص يكشف علي حرب عن آليات الخطاب وقواعده، فالخطابات، بما فيها الخطابات الفلسفية هي حجاب لأنها مليئة بالاستعارات والمجازات. وهذا ما كشف عنه نيتشه عندما بيّن أن النص الفلسفي ليس مجرد خطاب برهاني بل هو خطاب منسوج من الاستعارات.

إذًا عند حرب «النص لا الواقع هو الذي يغدو المرجع، بمعنى أنه يفرض علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وقراءته باستمرار... ومن هنا فإن ربطه بواقعٍ ما هو إهدار لكينونته»[2].

فلا حقيقة سوى حقيقة النص والخطاب، التي تروي الحدث الذي لا ينفك عن التفسيرات والقراءات. وقد فتح نقد النص علاقة جديدة مع الحقيقة لأنه لم يعد يبحث عن الحقيقة بل هو يفرض حقيقته وبذلك ينتفي الحديث عن الخطأ والصواب في نص من النصوص فذلك شأن النقد الكلاسيكي الذي يقوم على التهافت والتناقض بل يجري العمل على قوة النص وضعفه، على معالجته والتحرر من وطأته، على إمكانية استثماره وتوظيفه «وهذا هو الفرق بين كلام متوهج كشعر المتنبي يدعونا دومًا للرجوع إليه وبين كلام لشاعر لا يترك أي أثر عند قارئه أو سامعه. وهذا هو أيضًا الفرق بين قول هام لهيغل لا ينفك يولد تأويلاته المختلفة وبين كلام على هيغل هو مجرد شرح مدرسي له»[3].

هكذا تحول النص عند حرب إلى منطقة للتفكير وحقل للتنقيب يقرأ فيه ما لم يقرأ. لأن القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله هي قراءة ميتة والنص أولى منها. «هذا هو شأن جاك دريدا في تعامله مع النصوص التي يقرأها ويقوم

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤.

بتفكيكها. إنه لا يهتم بالمنطوق والمصرح به، ولا يعنى بالمتن وطروحاته، بقدر ما يلتفت إلى الهوامش والحواشي ويُعنى باختلاف النص وتوتراته أو يهتم بخداع الكلام ومخاتلته»[١].

إن كشف الحجب عن معنى المعنى هو ما نتحرر به من سلطة النصوص ونكف من خلاله عن التعامل معها كأوثان تعبد، على ما يصف حرب «وهكذا أراني أوظف التراث وأستخدم عبارات النص القرآني. وفي هذا ما يدل مرة أخرى، على أن النقد الذي أمارسه ليس نقضًا، بل هو قراءة تستقصي وتستكشف. وأنا إذ اقرأ النص وأنتقده لا أنقضه، ولا معنى بل لا جدوى أصلا من نقضه، وإنما أفتح علاقة جديدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفة علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية أو رأسمالًا ثقافيًا معرفيًا أو فضاءً للتأويل الحرّ المفتوح»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥.

(٢) المصدر السابق، الصفحة ٢٥.

الفصل الثالث:

منطق للعلاقة بدلًا من منطق للهوية

هل المنطق التحويلي هو منطق الممارسة الفكرية عامة؟ هذه هي أطروحة علي حرب الذي حاول تسويغها والدفاع عنها في كتابه **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**. وهو من أهم نتاجاته الفكرية التي حاول فيها تقديم منطق للفكر يخالف تمامًا المنطق الصوري الذي يعطي الأولوية لمنطق الهوية والمطابقة. وهو تمرس فكري جديد لمنطق جديد ومختلف لا يهتم بقوانين الفكر ومعايير الصدق، بل يتكلم على أحداث للفكر المحض، منطق ينخرط في ممارسات فكرية تحاول قراءة ما يجري على مستوى الفكر. وكما أن التفكير هو محاولة لفهم ما يحدث على أرض الواقع، فإن المنطق هو محاولة فهم ما يحدث على مستوى الفكر. ويطلق علي حرب على هذا النوع الجديد من المنطق إسم المنطق التحويلي الذي يضعه في مقابل المنطق الصوري.

يجري الكلام في المنطق التحويلي على ممارسات فكرية جديدة تفتح المجال لابتكارات مفهومية تحمل في طيّاتها علائق جديدة بالفكر سواء على مستوى الذات، أم اللغة، أم المعرفة، أم الأشياء. وإذا كان المنطق كما يقول حرب محاولة لفهم ما يحدث على مستوى الفكر فهو يعنى بالمسائل الآنية وليس المسائل القبلية المحضة، هو منطق يعنى بقراءة الأحداث أكثر مما هو كلام على أنواع الحمل وأشكال القياس وأنظمة البرهان.

يجد حرب أن المنطق التحويلي يفتح آفاقًا تقودنا إلى فهم المآزق التي ابتلي بها الفكر في غير صعيد خصوصًا في العالم العربي، حيث المتعارضات التي انشغل بها المفكرون منذ عصر النهضة، كثنائية التراث والحداثة أو الأصالة

والمعاصرة، أو الدين والعلمانية، أو الليبرالية والاشتراكية، أو الخصوصية والعالمية، تكاد تخنق القدرة على ممارسة التفكير بصورة خلاقة. من جهة أخرى إن المنطق التحويلي، يستجيب لما حدث ولا ينفك يحدث، من الانفجارات والتحولات في الأفكار والفلسفات أو في العلوم والتقنيات، في غفلة من الفكر التقليدي أو في ممانعة من العقل الأيدولوجي.



١- نقد منطق الحمل والمطابقة

يدعو علي حرب لتغيير النظرة إلى المنطق بوصفه تقنية استدلالية قائمة على مبدأ الصدق والمطابقة والتعامل معه بوصفه لغة مفهومية للتجارب الفكرية المعيشة بخرق منطق الحمل والهوية والخروج على إرادة الشكلنة. وهي دعوة لم تنعدم في ميدان المنطق، فهناك دومًا من كان ينتقد قواعد الاتساق والتماسك من هيرقليطس إلى ابن عربي مرورًا بفلاسفة ومفكرين حاولوا دومًا كسر قوالب المنطق الصوري إلا أن الانقلاب الحقيقي، كما يعتبر حرب وغيره من المفكرين المعاصرين، قد بدأ مع نيتشه. الذي عمل على تفكيك مؤسسة الحقيقة وضرب مفهوم المطابقة، بقراءاته للخطابات الفلسفية والماورائية، كشبكات من المجاز والاستعارة، أو كألاعيب من القوة والرغبة.

وهو ما قام به أيضًا فلاسفة الاختلاف ونقّاد الحداثة أمثال جيل دولوز وذلك بسعيه إلى التحرر من منطق الهوية والمطابقة عبر منطقه بوجهيه، منطق المعنى ومنطق الإحساس، والتعامل مع الفلسفة أو الممارسة الفلسفية بوصفها عملية إبداع المفاهيم وسط ما لا ينفك يحدث. وهو ما حدث مع ميشال فوكو أيضًا وذلك بتطبيقه المنهج الحفري على الممارسات الخطابية التي تم من خلالها تجاوز منطق الحدود والقضايا. أما الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي، وبحسب تعبير حرب فقد ضرب مفهوم الماهية لصالح الكلام على الأشياء بوصفها شبكات لا تتناهى من الروابط والعلاقات. أما جياني فاتيمو، عالم التأويل الإيطالي، فإنه بتأويل نصوص هايدغر يقوم بإحلال منطق التأويل مكان منطق التأسيس، أما هايدغر نفسه فيذكر حرب أنه أول من قام من بين المُحدثين بنقد مباشر وصريح للمنطق من وجهة أنطولوجية فينقل ما ذكره هايدغر في كتابه **مقدمة الى الماورائيات** «أن المنطق شكّل عند ظهوره علامة على أفول الفكر الفلسفي، بمعنى أنه تشكل عندما بلغت

الفلسفة اليونانية نهايتها، بعد تحويلها إلى شأن تنظيمي أو تعليم مدرسي كانت ثمرته إحلال المقولات محل الموجودات»[١]. هكذا يجد حرب أنه يستحيل الحديث عن منطق واحد في ظل ما توصل إليه أصحاب الرأي من المفكرين بل هناك منطق مغاير ومتعدد بتعدد النماذج والمعايير ومنطق مختلف باختلاف الخطابات والأحداث.

هذا ولا ينفي حرب المحاولات التي قام بها مفكرون عرب انخرطوا في عمل المنطق والفكر وتحولاته وكان لهم مشاريع فكرية على قدر كبير من الأهمية، كطه عبد الرحمن، وعبد اللّه العروي، وأبو يعرب المرزوقي. فطه عبد الرحمن في استحداثه لمصطلح «التكوثر العقلي» عندما يقصد منطق المفهوم بما هو فاعلية فكرية، أبعد ما يكون عن الوحدانية والبساطة، يتعاطى مع العقل «لا بوصفه ذاتًا أو جوهرًا، بل بوصفه علاقة وفاعلية منتجة للتعدد والكثرة. كذلك يحاول تجاوز ثنائية التراث والحداثة التي شكلت عائقًا أمام الإبداع الفلسفي والتجديد الفكري، معتبرًا أن المطلوب هو صنع خطاب جديد وحيّ يضاهي خطابات المتقدمين من العرب والمتأخرين من الغربيين والمحدثين»[٢].

كذلك يشير حرب إلى ما يدعو إليه عبد اللّه العروي في كتابه **مفهوم العقل** من إبداع منطق جديد يسميه «منطق الفعل» لإحلاله محل المنطق القديم الذي يسميه «منطق الإسم» إلا أن العروي ظل في نظر حرب، مشتغلًا بثنائية الأنا والآخر، أو الشرق والغرب «الأمر الذي جعله يشتغل بآليات المدافعة أو بمنطق المماثلة للمقارنة بين ما فعله الغربيون المحدثون، وما لم يستطع فعله العرب الأقدمون، لذا لم يسفر نقده للمنطق عن ابتكار إمكانية جديدة للتفكير، يتجدد معها المنطق أو يتحول عما هو عليه»[٣]. وهذا ما يفسر، لدى حرب، عجز العرب المحدثين والمعنيين بشأن الإصلاح والتحديث عن تحقيق إنجازات فكرية مهمة.

أما محاولة أبو يعرب المرزوقي في نقد المنطق، فيصفها حرب، بالتطهير

---

(١) علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، الصفحة ١٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٩





العقائدي والثقافي للفكر العربي من كل أثر للمنطق والفلسفة: «نقد المنطق عند المرزوقي هو دحض ما يسميه الكلي الواقعي الذي تأسس مع فلاسفة اليونان وبنى عليه الفلاسفة وعلماء الكلام في الإسلام لاستبداله بما يسميه الكلي الإسمي الذي قام بتأسيسه ابن تيمية في النظريات وابن خلدون في العمليات... نحن إزاء محاولة لإصلاح العقل في الفلسفة العربية، تقوم على استبعاد كل ما أنتج في ميدان الفلسفة وعلم المنطق، سواء في العصر اليوناني أو في العصر الإسلامي. ومعنى ذلك أن إصلاح العقل بدحض المنطق وإبطال الفلسفة، هو تحرير العقل العربي بطرد ما دخل عليه من خارجه وأفسده، سواء من جهة أفلاطون وأرسطو، أو من جهة الفارابي وإبن سينا والغزالي وسواهم من الفلاسفة المسلمين. إنها إستراتيجية المرزوقي السلفية التي تذكرنا بمركزية الجابري العربية حيث اللامعقول غزا العقل العربي من خارجه لكي يعمل على إفساده... هذا هو معنى الدعوة إلى إصلاح العقل في الفلسفة العربية: تقويض الفلسفة من أساسها بتبني مواقف نُفاتها وأعدائها»[١].

لا جدوى من إنكار ما حققه الفكر الفلسفي، فلولا الإنجازات التي حققها الفلاسفة والمناطقة لما كان نقد ابن تيمية ولا نقد ابن خلدون والذين يعتبران نقدين مهمين للمنطق الأرسطي. فليس هناك مبرّرًا، وفق حرب، للدعوة إلى تصفية الإرث الفلسفي. علينا قراءة تلك الأعمال بوصفها إمكانات يمكن استثمارها في توسيع حقول المعرفة أو تجديد أدوات الفهم وطرائق الفكر، لا قراءتها من أجل الدحض والنفي، أو الإبطال والإقصاء.

٢- المنطق التحويلي: قراءة حية

لذا، نحن نعود لإنجازات الماضين من الفلاسفة والمناطقة لا لدحضها بل لاستثمارها وقراءتها قراءة تحويلية ننتج عبرها أفكار جديدة ونفسح المجال لإقامة علاقة مغايرة مع الحقيقة. مثل هذه القراءة عند حرب تتيح للمهتم بتجديد المنطق، تشكيل إمكانيات جديدة للتفكير تعيد ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته، أو

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

بين المفهوم والحدث.

يتحول النقد أو نقد النقد الذي يمارسه حرب، وفق المنطق التحويلي، إلى أفكار حيّة ومتجددة، فهو منطق لا يقبل الجمود ولا تقف مهمته عند حدود التفكيك والهدم كما يفهم البعض ممن يقفون من التفكيك موقف المعادي أو يقرأونه بصورة حرفية. في المنطق التحويلي، التفكيك هو آلية تعيد إنتاج وبناء ما تمّ هدمه ولكن بأدوات جديدة وأفكار حية تنتج على أكثر من صعيد. فمن مفاعيل التفكيك أنه قد يبين ما هو بديهي، أو طبيعي، أو مطلق، أو مركزي، أو معقول بأنه ليس كذلك. وعند التشريح والتفكيك يتبين، وفق حرب، ما هو مبني، وتاريخي وثقافي، وغرضي، ونسبي، ومتحول وزائل مما يفيد استحالة القبض على المعنى ويفسح المجال من ناحية أخرى لإعادة البناء والتركيب.

٣- مأزق المنطق وعدم التناقض

يجد حرب أن تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى كانط، مرورًا بديكارت ومناطقة العرب والمسلمين من ابن سينا والفارابي حتى صدر الدين الشيرازي، هو عبارة عن سلسلة غير متناهية من المآزق والخلافات، ابتداءً من تعريف مفهوم المنطق نفسه الذي لا اتفاق بشأنه بينهم. فمنطق النقد عند أرسطو «ينبني في نهاية التحليل على الحدس، مما يعني أننا نبرهن على أشياء بأشياء أخرى لا يمكن البرهنة عليها لانتفاء الدليل القاطع ما دام الاستدلال يؤول بالبرهان إلى الحدس. هذا فضلًا عن أن منطق أرسطو هو منطق تبسيطي وأحادي الجانب، الأمر الذي جعل المنطقي البريطاني أوغست دي مورغان يقول إن منطق أرسطو لا يتيح لنا أن نستخلص من القضية القائلة: الحصان هو حيوان، القضية الأخرى القائلة: رأس الحصان هو رأس حيوان، لأن مثل هذا الاستنتاج يحتاج إلى تجاوز منطق الحدود نحو منطق العلاقات»[١].

وتمثلت الأزمة، عند مناطقة العرب والمسلمين، في مسألة الحد «فقد عجز أهل الحد عن شرح ماهية الحد بالقول الموجز الجامع لذاتيته والمانع لعرضياته،

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨.

الأمر الذي أوقعهم في البلبلة، وجعلهم يعترفون بأن الحد يمكن أن يستعمل على سبيل التشكيك كما يقول ابن سينا في كتاب **النجاة** أو على سبيل المجاز كما يقول الطوسي في **شرح الإشارات والتنبيهات**»[١]. ويرى حرب أن من أبلغ الأمثلة على البلبلة لدى المناطقة في مسألة الحد تتجسد في **رسالة التصور والتصديق** للسيد صدر الدين الشيرازي، الذي يعيد التعريف للتصديق ويوضح الفرق بينه وبين التصور وبيان علاقته بالحكم، فنعود بذلك إلى نقطة الصفر.

إلا أن الخلاف لا يحسم مع صدر المتألهين لأن الحدود، كما يرى حرب، متشابكة مع باقي المفاهيم المنطقية كالحد، والذاتي، والعرضي، والماهية، والتصور، والتصديق والحكم. فهو يرى أنه لا اتفاق بينهم بشأن مفهوم المنطق نفسه، فكيف بمفاهيمه، وأن كل محاولة للبت والقطع تفضي إلى التناقض.

هذا ولا ينفي حرب عمق المأزق المنطقي عند مناطقة الغرب وعلى رأسهم كنط الذي تمثل المأزق لديه في المنطق المتعالي كون العقل يمتلك القدرة على تقديم براهين متكافئة على القضية ونقيضها، كالاستدلال على قدم العالم وحدوثه في آن. فيستشهد حرب بمحاولة كنط التخلص من الإحراج السوفسطائي الذي يتجسد في نزاع العقل مع نفسه «بالتمييز بين استعمالين للعقل، مشروع وغير مشروع، وذلك بفتح الفكر على الحقل المتعالي والمفاهيم المحضة والإمكانات القبلية السابقة على التجربة. وما يقوله كنط في هذا الصدد هو بطلان الاستخدام المتعالي للفهم، إذ أن ذلك يفقده المصداقية الموضوعية بقدر ما يجعله على صلة بأشياء عامة غير قابلة للتعيين. وحده الاستخدام التجريبي للمفاهيم هو المشروع، لأنه يربطها بالمعطيات الموضوعية للتجارب الممكنة ويجعلها مشروطة بالحساسية وحدوسها»[٢].

إن محاولة كنط الخروج من المأزق بإنتاجه مفاهيم مثل المتعالي، والمحض، والقبلي، أصبحت هي ذاتها موضع اختلاف ونزاع بين قرائه ودارسيه، بقدر ما جرى فهمها بصورة متعالية، بل مفارقة، أي بالتعاطي معها لا بوصفها تجربة ممكنة ذات صلة بالموضوع. ويجد حرب أن مفهوم الصلة عند كنط مثل الجدّة المنطقية ليس

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.





بالمفهوم القبلي بل بالمفهوم العلائقي أي علاقة فاعلة بين الذات والموضوع تسهم في تكوينهما المتبادل وبه وحده يمكن تجاوز المأزق.

أما في المنطق المعاصر فلم تنجح محاولات الشكلنة وتحويل المنطق إلى رموز خالصة بل تضخمت المشكلة بشكل أكبر. ويستشهد حرب على ذلك بقول المنطقي كورت غويدل أنه يستحيل البرهنة على صحة منظومة شكلانية بمعطياتها ومن داخلها، مما يعني استحالة الشكلنة التامة بوصفها انغلاق المنظومة على نفسها أو اكتفائها بذاتها. لذا يرى حرب أن كل نسق صوري يبحث عن الإحكام والتماسك من داخله محكوم عليه بالتناقض أو على الأقل بالعجز عن إثبات عدم تناقضه، وأن تاريخ المنطق بمثابة سلسلة من الخيبات كما يلخصه واحد من مؤرخيه هو روبير بلانشيه.

٤- وهم الهوية وخداع التصديق

في مبدأ الهوية يتساوى الشيء مع نفسه، ويتم التعرف عليه على أنه طبيعة ثابتة أو جوهر مكتمل، أي بوصفه هوية نهائية، تستبعد أي مغايرة أو نسبة أو إضافة.

والمعرفة بالشيء، عند مناطقة الهوية، تتم عبر استحضار صورته في الذهن ليتطابق مع وجوده الخارجي أو العيني. إلا أن حرب يعتبر هذه المعرفة محض أوهام وهي التناقض بذاته، لأنها تصور الشيء كما هو في ذاته والمعرفة لا يمكن أن تتم بتصور الشيء كما هو في ذاته فلا معرفة من دون إيجاد نسبة بين شيء وآخر والحد الذي هو آلة التصور «ليس مجرد خبر عن واقع بقدر ما هو إنشاء صلة بين دال ودال وهذا ما يحصل عند تصور معنى المثلّث: الربط بينه وبين الشكل أو الزاوية أو الضلع... وهذا ما يحصل عند تصور ماهية الإنسان: إحالته إلى أشياء أخرى كالمنطق، أو الفكر، أو العلم، أو الصناعة، أو التقنية. وهذا ما يحصل بشكل خاص عند تعريف الأشياء المعنوية: فتصور ماهية اللّه مثلًا هو درك نسبة بينه وبين شيء آخر كالموجد، أو الخالق، أو المحب، أو الرحمان، أو المهيمن، أو القاهر... والمجال يبقى مفتوحًا عند تعريف الشيء»[١]. فلا يمكن التعامل مع التصور على أنه مطابقة مع هوية وطبيعة ثابتة طالما أنه إحالة، أو ربط، أو تركيب وبناء.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

هذا بالنسبة إلى منطق التصورات أما بالنسبة إلى منطق القضايا فهو يقضي بالجزم في الحكم بحسب مبدأ عدم التناقض. فالتصورات مطابقة والأحكام صادقة. في منطق التصور والتصديق هناك استبعاد للاختلاف والمغايرة أو الاشتباك والتداخل، إذ هناك جواهر متماثلة وهويات متعينة.

ويوضح حرب في حديثه عن منطق القضايا أن مثل هذا المنطق يجد ترجمته في الأسوار المذهبية والسياجات العقائدية التي يشيدها أصحاب الأطروحات المتناقضة والمواقف المتعارضة، كأهل العقل وأهل النقل في الإسلام، والتعارض القائم بين اللاهوتيين والعلمانيين وبين ذوي النزعة الفطرية وذوي النزعة التجريبية. إن المفهوم بناء على هذه التعارضات لا يلغي نقيضه بل يستدعيه بقدر ما يتوقف عليه «وهذا هو الخداع الذي يمارسه خطاب التصديق، بمعنى أن المفهوم المستبعد يخترق الكلام من حيث لا يريد المصدِّق بقضيته أو المعتصم بيقينه»[1].

٥- وسط مفهومي يتجاوز حد القياس

ويرى حرب أن المنطق بنوعيه الاستقرائي أو الاستدلالي لا يفيد معرفة يقينية بل هو مجرد تخمينات بقدر ما هو حكم على الكليات انطلاقًا من الجزئيات بحسب نقد الغزالي لمنطق الاستقراء. وهو ما أكده من بعده العالم المنطقي كارل بوبر في نظريته حول منطق البحث العلمي أن المعرفة العلمية هي عبارة عن قضايا قابلة دومًا للدحض والإبطال.

إذًا، الاستدلال أو البرهان، وفق حرب، لا يبرهن إلا على عجزه لأنه دومًا خادع فهو فيما يصرح يخفي ما هو مسكوت عنه وهو أن النتيجة مقررة سلفًا. إن خطاب البرهنة برأيه ملغوم. فالمفاهيم التي عملت عليها المناطقة في قضاياها مثل اليقين، والصدق، والحقيقة، والبرهنة، والضرورة، والتماسك لم تتمكن من الوصول إلى تصورات صادقة ولم يستطع المناطقة حسم الجدل حولها بل كانت، كما يعبر حرب، تعود دومًا إلى نقطة الصفر لإعادة القول من جديد.

ينطلق حرب في حكمه على البرهان من تبنيه لموقف جيل دولوز من أن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٥ و٣٦.

البرهان هو اختزالي بالضرورة وقد عدّه مقتلًا للمفهوم، لأن المفهوم بنظر دولوز هو قراءة للحدث تصبح في حد ذاتها حدثا. ويتخذ حرب من الكوجيتو الديكارتي مثالًا تطبيقيا للتعامل مع المنطق الصوري فيجده أوسع وأغنى من أن يختزل إلى مجرد قضية استدلالية فلو تعاملنا معه بالمنطق الصوري لحكمنا عليه بالصدق أو بالكذب. لكن الكوجيتو الديكارتي قول له كثافته والتباساته مما يجعله إمكانًا للتفكير لا يتوقف.

لذا يحكم حرب على المناطقة بأنهم أفشل الفلاسفة لأن إحكامات المنطق الاستدلالية والجازمة تقفل الكلام، بينما الفلاسفة هم الذين يفتحون النوافذ أمام الفكر «بهذا المعنى ليس المهم معرفة الحد الأوسط الذي به ينعقد القياس البرهاني، بقدر ما يهمّ خلق الوسط المفهومي الذي يتيح للفكر أن يشتغل بالحدس وللمنطق أن يشتغل بالبرهنة والمحاججة»(١).

إن الأمر المجدي والممكن في المنطق التحويلي هو تجاوز الآلات المنطقية المتبعة لإثبات الحقيقة القائمة على التطابق والوثوق والثبات. وهو يعني العمل على انفتاح الفكر على الخلق والإنتاج والتحويل والتوليد. إن المسألة هي مسألة علاقات متغيرة تولّد دلالات مغايرة، إنها مسألة مركبات مفهومية تعيد تشكيل الموضوعات وتحدث تغييرًا في العلاقات بين الأشياء على الدوام.

٦- نقد وردود

لم تسلم دعوة حرب لتغيير النظرة إلى المنطق، بوصفه برهانيًا يقوم على مبدأ الهوية والتطابق، من النقد والنقض والرفض. فاعتبر البعض منطقه منطقًا تحليليًا، وليس تحويليًا، وهو منطق عليل لا يُخرج الفكر من أسره هذا إن لم يؤبدها. وهو منطق يدعي تجاوز الماهيات فيما هو يؤكدها لأنه يدرس فقط ما يطرأ عليها من تحولات(٢). أما البعض الآخر فقد اعتبر أن المنطق التحويلي يكشف عن ضعف في قراءة المنطق الصوري ومقتضى التعقل أن لا نترك ما أجمع عليه الحكماء

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٢) ضمد وسمي، **نقد المنطق التحويلي**، موقع الحوار المتمدن، عدد٢٨٥٠، تاريخ ٦-٢-٢٠١٠م.



والمناطقة وقبله العقل ما لم يكن هناك منطق سليم[١]. وهناك مجموعة ثارت على دعوة حرب لاعتماد المنطق التحويلي جملةً وتفصيلًا، فاعتبرته هدمًا وفوضى، ناهيك عن رفضها للمنهج التفكيكي برمّته. ويصف حرب هذه الجماعة ممن يخافون من مصطلح النقد أو التفكيك بأنهم «عاجزون عن تجديد القول أو لا يحسنون سوى إرهاب العقول. فالأحرى بهم أن يرفعوا وصايتهم على النصوص، أكانت دينية أم فلسفية، فهي ليست ملكًا لهم لكي يقرؤونها بصورة هشة أو عقيمة، بقدر ما هي ملك الذين يقرؤونها لكي يحيلوها إلى وقائع فكرية جديدة، أو لكي يولدوا منها معارف ثمينة ومفيدة حول النص والحقيقة، أو حول الواقع والعالم، وهذا هو الرهان: الانتقال من منطق الجدل والنفي أو التثبت إلى منطق الاستيعاب والتوسط والتحويل»[٢].

لهذا السبب ينظر حرب إلى النصوص الفلسفية والفكرية بوصفها رؤوس أموال تنتظر صرفها إلى أعمال فكرية فعّالة. فنحن أحوج ما نكون لآلة النقد في ظل هذا العجز المتفاقم والمتراكم على كافة الصعد، فنقف على آلياته وبناه لتفكيكها وابتكار صيغ ومفاهيم جديدة نحتاجها في صناعة الحياة وإنتاج المعرفة، ذلك، على حد تعبيره، أقرب إلى التقوى.

---

(١) صالح الوائلي، **مجلة الفرات الالكترونية**، «علي حرب ونقده للمنطق الأوروسطي»، عدد٣٢، ٢٠٠٣م.

(٢) علي حرب، **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، الصفحة ١٥٧.

الفصل الرابع:

الممنوع والممتنع

في كتابه **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة** وهو الجزء الثالث ضمن سلسلة **النص والحقيقة**، تشتد أستراتيجية علي حرب وضوحًا في قراءته للنصوص والتعامل مع القضايا الفكرية. فهو يتكلم على ذاته كمفكّر يشتغل على الأفكار ويهتم بنمط التفكير وشكله وإنتاجه. فهو يمارس التفكير كفاعلية نقدية، ويوظف مكتسبات الفلسفة المنهجية، الحديثة منها والمعاصرة، في مباحثه وكتاباته.

ويعرض حرب جملة من المفاهيم التي يستثمرها ويعيد تعريفها وصوغها كالتفسير، والتأويل، والتفكيك والحقيقة، أو يتم استخدامها لأول مرة مثل: الممنوع والممتنع، والعائق الأنطولوجي. كما يوضح حرب في مقدمة الكتاب أن نقده لا يجري في إطار مشروع ثقافي شامل كما نجد عند أصحاب المشاريع الفكرية الشاملة. فهو كمفكر، لا يسعى إلى بناء نسق محدد، ولا يلتزم بنظام فلسفي معين، ولا يكتب على النمط الاستدلالي البرهاني، بل يدخل إلى القضايا والمسائل من أبواب متعددة. فالنص أو الخطاب هو فضاء مفتوح، لذا، يبسط علي حرب أفكاره في دراسات أو مقالات قد نجد لها بداية لكن من دون نهاية.

وتنطوي الفكرة دائمًا على جانب غير معقول أو غير مفهوم، فهي لا تقوم فقط على البرهان، بل تفرض نفسها كإمكان للتفكير «وهذا شأن المفاهيم الفلسفية الهامة: كالواحد والواجب، والكوجيتو والمتعالي، والعود الأبدي، والاختلاف الأنطولوجي، والحفر أو التفكيك، فقوتها وسرّها أنها تنطوي دومًا على جانب غير

مفهوم، الأمر الذي يجعلها محلًا لقراءات لا تتناهى»[١].



١- الممنوع

يميز حرب بين مفهومي الممنوع والممتنع، فيعتبر أن الممنوع خارجي. لذا فهو يتمثل بالقيود الخارجية المفروضة من السلطات بكل أشكالها. هذا الممنوع الذي ظل المثقف العربي يناضل على جبهته سياسيًا كان أم دينيًا أم اجتماعيًا، محاولًا اختراق أسواره وحواجزه ليصنع حريته، لكن برؤية هي نتاج النخبة التنويرية بآدابها واستراتجياتها التي استقى منها جلّ المثقفين العرب. إلا أنهم بقوا سجناء هذه المرحلة بعد أن حكمتها نخب ثقافية رفعت شعار التقدم والتحديث والحداثة لتكون أول من ينتهكها على أرض الواقع. لقد كانت تحمل في طياتها، وفق حرب، جذور الهيمنة والاستبداد.

٢- الممتنع عن التفكير

أما مفهوم الممتنع، فهو يتعلق باختراق العوائق الذاتية للمفكر؛ وتتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير، ومصادرة العقل، وبنية الثقافة، ومناهج الدرس وغيرها من العوائق الذاتية التي تصدّ الفكر من الداخل عن التفكير وإذا كانت الحرية تمارس بمقاومة الممنوع الخارجي للتحرر من علاقات السيطرة، فإن حرية الفكر، تمارس باختراق «الممتنع الذاتي» للتحرر من سلطة الأفكار ذاتها.

ترمي الممارسة النقدية على هذا النحو إلى اجتراح إمكانات جديدة للتفكير، عبر كشف آليات السيطرة وعلاقات القوة «بهذا المعنى لا يستهدف النقد الممنوع فقط، أي السلطات، أكانت سياسية أم دينية مادية أم رمزية، وإنما يستهدف أيضًا وخاصةً، أنظمة المعرفة وآلية الفكر وأبنية الثقافة. وإن كان المثقفون غالبًا ما يركزون نقدهم على الممنوعات والمحظورات المفروضة من الخارج، فإن المفكرين يتوجهون إلى الداخل، أي إلى منطقة الممتنع عن التفكير، داخل الفكرة، لكي

---

(١) علي حرب، **الممنوع والممتنع، نحو نقد الذات المفكرة**، الصفحة ١١.

يجعلوا اللامعقول مفهومًا، أو يفسروا ما نعجز عن تفسيره»[١]. يأخذنا تعريف الممنوع والممتنع عند حرب إلى التمييز الذي أقامه بين المثقف والمفكر.

أ- **المثقف:** هو من يناضل ضد الممنوع الخارجي الذي يُفرض من قبل مختلف أشكال السلطات. المثقف يرفع صوته أو يستخدم قلمه للدفاع عن الحريات المنتهكة كحرية التعبير.

ب- **المفكر**: هو من يفكر فيما امتنع التفكير فيه، أي يقوم بتغيير صورة الفكر فيقتحم المناطق المستبعدة من نطاق التفكير لكي يجعل الممتنع ممكنًا، والعصي قابلًا للتناول. المفكر من يفكر ضد بداهات فكره، ويخرج على منطق المماهاة، لا يدافع عن أفكار مسبقة ولا يمارس دور الحارس أو الشرطي لأفكاره بل يخلق أفكارًا تتغير معها علاقتنا بالفكر والعالم. «وهذا المفكر هو من يحاول التحرر من سلطة أفكاره بالذات، إنه يفضح ما يمارسه خطاب الحقيقة والحرية من السفسطة والديكتاتورية»[٢].

٣- استراتيجية مثلثة

في كتابه **الممنوع والممتنع** يؤكد حرب أن مناهج القراءة التي طالما اعتُمدت لم تعد تنتج معاني جديدة للنص، فثمة شيء لا يُرى في ثنايا الخطاب، يخفيه ويتستر عليه، وصار من اللازم فرض معالجة مغايرة للنص والخطاب تشترك فيها مجموعة من المناهج وأخصها المفاهيم الثلاثة الرئيسية: التفسير، والتأويل، والتفكيك. يعيد حرب تعريف هذه المفاهيم في ضوء استعمالاتها الاجتماعية كالتالي:

- مفهوم التفسير وهو الكشف عن مراد المؤلف أو معنى الخطاب وهو استراتيجية السلفيين واصحاب الايديولوجيات الحديثة يستعملونه للمحافظة والمماهاة.

- مفهوم التأويل وهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، هو انتهاك للنص

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

وخروج للدلالة، وعليه فهو يشكل استراتيجية الاختلاف والمغايرة وبه يكون الإبداع والتجديد.

- مفهوم التفكيك ويعني قطع الصلة مع مراد المؤلف ويتم التعامل فيه مع الوقائع الخطابية بوصفها موادا يجري العمل عليها لانتاج معرفة. فهو نبش للأصول وتعرية للأسس وعليه يمثل التفكيك استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص ودكتاتورية الحقيقة.

لكن، وفق حرب، أن التمييز بين هذه المناهج الثلاثة لا يعني أنه بالإمكان الفصل بينها بصورة حاسمة، فهي مناهج متداخلة مع بعضها البعض. هذا شأن من يريد قراءة النص بصورة مثمرة، يقرأه بوصفه نصًا ينتج ويخلق. فالنصّ القوي الهام لا يمكن احتواء حقيقته، وحده النص الميت يمكن أن يُعرف حق المعرفة، وحده النصّ إلهام من يمتلك القابلية لأن يتجدد. لهذا لا يمكن، بنظر حرب، القبض على حقيقة النص.

٤- الحقيقة أقل حقيقية

بناءً على ما سبق من قراءة مختلفة للنصوص تستند إلى أساس فكري مغاير، فإن مفهوم الحقيقة لا يعود هو المفهوم نفسه الذي طالما تحكم في أنماطنا الفكرية، باعتبار أن الحقيقة مطابقة المعرفة مع موضوعها، وهو ما أسماه حرب المفهوم التقليدي. لقد أُزيحت الحقيقة من مكانها وتزعزع ما كانت تتربع عليه من قدسية ثابتة، وقُدمت عبر قراءة جديدة تنسب فيها الحقيقة إلى المحايث، وإلى الإنسان الكائن، على أنها تفسير وتأويل لما يحدث، مما يجعلها أكثر فاعلية واستثمارًا.

هذه الرؤية المعاصرة للحقيقة لا تعطي أولوية للذات على الموضوع ولا أولوية للموضوع على الذات، بل هناك تكوين متبادل بينهما لا يقع خارج التاريخ، ولا يتشكل من ماهيات ثابتة، بل يقارب الأشياء بنسبية مشروطة تتوقف على أدوات المعرفة وأساليب البحث، مما يجعل الحقيقة أكثر إنتاجًا وأقل يقينيةً وثبوتًا مما نظن.

من هنا جاءت مؤلفات علي حرب **التأويل والحقيقة**، **ونقد الحقيقة**، ونقد



النص، **والممنوع والممتنع** وغيرها من الكتب والمقالات التي تناول فيها ماهية الحقيقة لتبين أن دعوة امتلاك الحقيقة هي دعوة زائفة. فالحقيقة، على افتراض وجودها، مشاعة بين الكل. ومن ادعى احتكارها لذاته فقد أغلق طريق الفكر والحوار متخذًا طريق التطرف ويتجسد ذلك بنفي الآخر والسعي للسيطرة عليه. «ولهذا ليس النقد هنا مجرد نقض للمقولات، وإنما هو بناء إمكانات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة بقدر ما تتيح للواحد أن يفكر بطريقة مغايرة. أي أن يفكر فيما كان يستعصى على التفكير، أو أن يقول ما لم يكن ممكنًا قوله. هذا النقد يتم اليوم من خلال الميدان المعرفي الجديد، وأعني به نقد النص والاشتغال على الخطابات... إنه نقد التمركز حول الذات والتمترس وراء الأفكار والنصوص من أجل قراءة، لا أقول صحيحة، بل فاعلة تسهم في استكشاف الواقع وتشكيله»[١]. والحاجة إلى التحرر من ديكتاتورية المقولات، وإمبريالية الأسماء يستوي فيها الجميع ولا فرق بين الأصولي، والقومي، والماركسي والإشتراكي فخطاباتهم تشهد على الفشل وقصور المعالجة. وسواء كان الخطاب أصوليًا، أم عقلانيًا حداثيًا فهو يرفع نفسه فوق الجدال، وتتداخل فيه المصالح والسلطات.

٥- العائق الأنطولوجي

إن الكلام على ما يعيق الفكر قاد حرب إلى الكلام على مفهوم جديد سماه العائق الأنطولوجي. وهو يختلف عن العائق المعرفي الذي وضعه غاستون باشلار الذي ينبغي تذليله أو الانتصار عليه كمقولة الجوهر، والمعرفة العامة والنزعة الإحيائية. العائق الأنطولوجي على العكس من العائق المعرفي، لا يمكن تجاوزه أو إزالته، والمثال الأبرز، الذي يضربه حرب هنا، هو خطاب التفسير فيقول: «والحال فإن المفسر يزعم أنه يقبض على معنى النص الذي يعمل على تفسيره، فيما هو يتناسى واقعة يستحيل القفز فوقها تتمثل في خطابه بالذات. بكلام آخر إن المفسر يتناسى أن لخطابه المختلف من حيث كينونته عن النص الأصلي، فاعليته الدلالية وأثره في إنتاج المعنى المبحوث عنه، الأمر الذي يجعل من المستحيل حصول تطابق دلالي

---

(١) علي حرب، **الممنوع والممتنع، نحو نقد الذات المفكرة**، الصفحة ١٦٤.





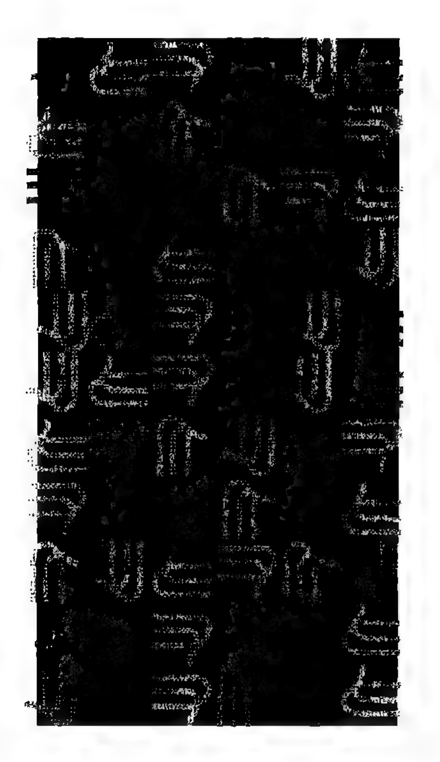
بين خطاب التفسير والنص المراد تفسيره»[١] وانطلاقًا من هذا المفهوم عن العائق الأنطولوجي، يعتبر حرب أن بالإمكان تجاوز مسألة الصراع بين التأويلات، فالاعتراف بأن لكل نص كينونته وحقيقته، أكان النص المفسر أم النص المراد تفسيره، يجعل من غير المجدي المفاضلة بين الشروحات والتفاسير لمعرفة الأصح والأدق والأحق بتمثيل الأصل. «وبهذا فإن مفهوم العائق الأنطولوجي يضع حدًا للزعم القائل أن بإمكان المفسر أن يعرف حق المعرفة ما أراد مؤلف النص قوله، سواء تعلق الأمر بنص ديني أو بنص فلسفي، بالنص القرآني، أو بنصوص أرسطو أو ماركس أو نيتشه أو هايدغر... فنحن إذ نقرأ النص إنما نقرأ في صمته وبياضه أو نتسلل من بين شقوقه وفراغاته، أو نلتفت إلى هوامشه ومنافيه، أو نتجه إلى ضفافه وحوافيه»[٢]. وعندما يمسي النص حدثًا أنطولوجيًا فهو لا محالة يغير رؤيتنا إلى الوجود بقدر ما يغير علاقتنا به. «كذلك إن مفهوم العائق الأنطولوجي يحمل على إعادة النظر في القطائع الجذرية التي تقام بين عصور الفكر وأنظمة المعرفة وأطوار العقل، كالفصل الحاسم بين الفكر العقلاني وغير العقلاني، أو بين الحداثة وما قبلها أو بعدها»[٣]. مشيرًا بذلك إلى الفصل الذي جرى على يد فوكو بين عصور المعرفة الثلاثة: عصر النهضة، العصر الكلاسيكي، وعصر التاريخ.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.



القسم الثالث:

علي حرب ونقد المثقف

يعتقد حرب، كما يعتقد غيره من المفكرين، بأن الفكر العربي الراهن يمر بمأزق حاد، وأن النقد يحتضر في الثقافة العربية بشكل عام، والفكر العربي بشكل خاص. وهذا ما دعاه إلى إعادة التعريف بالأشياء، وقلب الأولويات، وتغيير وجهة النقد، ليتم التركيز على ما كان مستبعدًا من نطاق التفكير. فتناول العدّة الفكرية عند المثقف، وتصوره لذاته والمجتمع والعالم، وتوقف عند المفاهيم والأفكار التي طالما تبناها المثقف وسعى لتحقيقها كالحداثة، والعدالة، والحرية والمساواة. وبتعبير آخر، لقد شهر حرب سلاحه النقدي، وفتح النار على المثقف بقدر ما أقدم على فتح ملف المثقفين أمام النقد والمساءلة.

ويؤمن حرب بأن النقد هو السبيل الأنجع فكريًا وعمليًا لمواجهة المأزق. فيقول: «كان بوسعي الهروب إلى الأمام، أو الاختباء وراء المشكلات، أو القفز فوق المتغيرات، كما يفعل الذين قضوا أعمارهم الطويلة في النضال من أجل التغيير، فإذا بالمتغيرات تفاجئهم وإذا بهم يلومون الواقع وينفون ما يحدث... من يفعل ذلك يسدل الستار على عقله ويسدّ منافذ فكره، أي يشد الوثاق الممسك بالخناق، بقدر ما يقمع الأسئلة ويموه المشكلة»[١].

إن غالبية مواقف المثقفين العرب تتمحور حول الممنوع خارجيًا سواء كان هذا الممنوع سياسيًا أم اجتماعيًا أم دينيًا، ووفق رؤى وأفكار أيديولوجية للكون والإنسان سادت مجتمعاتنا لعقود، ومارست، باسم الحرية والحقيقة والتقدم، كل أنواع

---

(١) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ١٧.



الاستبداد الفكري. هذه النظريات التي بنى عليها المثقفون مواقفهم والتي بدأت بالتصدّع في مطلع الثمانينات، ساهمت في ترسيخ الأفكار النقدية لدى حرب وفي بلورة نظريته حول دور المثقف، الذي ارتدى ثوب النبي والداعية، على حد تعبيره، ليَدْخُلَ نقد المثقف في صلب مهنته ويستأثر باهتمامه، ويشكل بالتالي محورًا من محاور تفكيره لثلاثة عقود خلت.

فتح حرب، في وجه المثقف، باب النقد والمساءلة على مصراعيه، محاولًا قراءة المجريات والمتغيرات التي تجري في العالم، وما أفرزته من قوى جديدة، مؤثرة وفاعلة، تستوجب التأمل والمراجعة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاول تشخيص المشكلة في ما طرحه المثقفون من مشاريع وأفكار، وما حملوه من عناوين وشعارات، أرادوا بها تغيير وجه العالم. هذا العالم الذي أخذ يتغير بوتيرة سريعة، خلافًا لما تصوره المثقفون، وفي غفلة منهم استحالت سباتًا فكريًا عميقًا، مما جعل المثقف أسيرًا لمقولاته وشعاراته، التي استنفدت تأثيرها، وفقدت مفاعيلها. فتوقف حرب طويلًا عند انقلاب دور المثقف، من ساعٍ إلى تحرير الناس من الظلم والسير بهم نحو جنة الفردوس، إلى شرطي يحرس أفكاره بانتظار حصول معجزة من لدن نبي مبشّر أو فيلسوف متألّه، على حد تعبيره. وهو يقول في هذا السياق: «لذا تبدو المهمة الآن إعادة صوغ الأسئلة في ضوء التحولات الجارية، فلا يمكن أن تحدث كل هذه التغيرات في جغرافية المفاهيم والقيم أو في خارطة القوى والصراعات، ثم نتحدث عن الصراع الطبقي، بلغة القرن التاسع عشر، وكأن شيئا لم يحدث. لا بد من فتح نار الأسئلة على المقولات المتحجرة، والمناهج القاصرة، والثنائيات العقيمة. فليس السؤال الآن: ما العمل؟ بل ماذا يحدث؟ لأننا إذا لم نفهم ما يحدث لن نسهم في صناعة الحدث؟»[1].

إذًا، على المثقف، أن يطرح الأسئلة على نفسه بالدرجة الأولى، بوصفه شاهدًا لما يحدث لأن مشكلته الرئيسية ليست مع الخارج بل مع نفسه، وتحديدًا مع أفكاره التي أصبح من اللازم وضعها على مشرحة النقد والتفكيك. فالمثقف هو المسؤول الأول عما وصل اليه من عجز وفشل أدّيا به إلى الخروج من مسرح الأحداث.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠

الفصل الأول:
المثقف وأوهامه

يقصد حرب بالمثقف من تشغله قضية الحقوق والحريات العامة، ويمارس الوصاية على القيم، والولاية على الناس، ويعطي نفسه الحق في تحديد مصلحة الشعب، أو الوطن أو الأمة. فالمثقف هو من ينتمي إلى النخبة أو الصفوة، ويشير فكره وسلوكه إلى عقلية نبوية أصطفائية تجعله يتعامل مع نفسه بوصفه الأعلم والأحق، وهو أولى بالجماهير من أنفسهم.

وهو لا يستهدف في نقده، المثقفين من الكتّاب والمؤلفين في ميادين الشعر والرواية والمسرح ومن يعملون في فنون الأدب والكتابة، بل يستهدف في نقده بشكل أساسي المثقفين، عربًا كانوا أم غير عرب، أصحاب المشاريع التي رمت إلى تغيير العالم من خلال منظومة الأفكار التي تتمثل في خطابهم الفكري والأيديولوجي، والتي يخضعها حرب للتحليل والتفكيك. وهو لا يهدف من خلال نقده إلى الحط من قيمة نتاج كوكبة لامعة من الأعلام البارزين الذين يمارسون حضورهم على الساحة الفكرية من خلال أعمال استفاد هو نفسه منها، وتركت آثارها في طيات فكره وثنايا عقله، على ما يصف، لكنه يهدف من خلال نقده لهذه المشاريع الفكرية إلى تبيان مكامن الأزمة في مشاريعهم الفكرية، من دون أن يعني ذلك نفي ما أنجزوه في ميدان الفكر.

ويرى حرب أن المثقف بصورته التي اعتدنا عليها، لم يعد يستطيع القيام بالدور الرسولي والنضالي كما كان حاله حتى الآن. فهو قد استنفد مهمته وبلغ نهايته على حد تعبيره، لأن كل ما يفكر فيه المثقف لا يعني سوى المثقفين في قطاعهم الخاص. والكارثة الأكبر أن العالم يتغير بعكس ما ينتظره المثقفون، وليس



هذا إلا دليلًا على الجهل بالحقيقة التي يعتقد المثقف أنها بحوزته. فالحقيقة ليست غائبة وراءنا لنستعيدها وليست أمامنا لنحاول استشرافها، بل هي ما تولده الأحداث من الوقائع أو ما تحمله من المتغيرات.

وإن تَغيُّر العالم بعكس ما يتوقع المثقفون لدليل أيضا على جهلهم بالمجتمع الذي يدعي المثقف – النبي أنه يعمل على تغييره، في حين أن المثقف الفاعل والمؤثر في بيئته ومجتمعه هو الذي يغير مفاهيمنا بقدر ما يغير علاقتنا بالحقيقة نفسها، ويمارس سلطته على مجتمعه من خلال حيوية أفكاره التي ينتجها والمستمدة من قراءته الواقعية للحدث، ومن خلال مواكبة ما يطرأ في ظل عالم تتسارع فيه الأحداث على كافة الصعد.

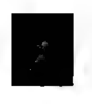
إلا أن المثقفين، بحسب حرب، أمسوا آخر من يفكر في ما يحدث ويتشكل، وأضعف من يؤثر في مجريات الأحداث والأفكار. فالفاعل المؤثر الذي ينتج الثقافة اليوم يعمل في ميادين أخرى. إن المثقفين من دعاة الديمقراطية، والاستنارة، والحداثة أو التنمية لا يسهمون في تحريك المجتمع أكثر من رجال الأعمال، وأبطال الشاشات، ولاعبي الكرة، ومهندسي الحواسيب، ومصممي الأزياء، ونجوم الغناء.

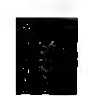
لذا يدعو حرب المثقفين إلى رفع الوصاية عن المشروع الحضاري في العالم العربي، لأنه مشروع يتعدى النخب الثقافية ويتجاوزها، ليكون شأنًا من شؤون المجتمع بمختلف سلطاته، وفاعلياته وقطاعاته المنتجة: «لنعترف لكي نعرف، فنحن نندب أنفسنا لقضية كبرى تتعلق بمصير العرب أجمعين، فيما نحن لم ننجز أصلًا المهمة المنوطة بنا، أي إنتاج المعارف والأفكار حول مجتمعاتنا وواقعنا، أو حول الواقع والعالم، وتلك هي المفارقة الفاضحة. إننا ندعي امتلاك مفاتيح الحلول لأزمة العالم العربي، فيما نحن عاجزون عن حل أزمتنا القطاعية، بقدر ما لم نفلح حتى الآن بإخضاع الظاهرات، والمشكلات، والآفات للدرس والتحليل، لابتكار أطر وصيغ وأدوات للفهم والتشغيل أو للعمل والتدبير»[١].

هذا العجز والتقهقر في وضعية المثقف اليوم قاد حرب إلى صوغ مشكلات فكرية أهمها: **لماذا لم يفلح المثقفون في ترجمة شعاراتهم؟ ولماذا يتحولون إلى باعة**

---

(١) علي حرب، **كتاب أزمنة الحداثة الفائقة**، الصفحة ١٤٩.





أوهام؟ ويطرح حرب هذه المشكلات بهدف تفكيك ما يستوطن الذهن من قوالب الممتنع التي تحبس الطاقة، وتخنق الإمكان فتعيق التشخيص كالأسئلة العقيمة والثنائيات المزيفة.

في كتابه **أوهام النخبة أو نقد المثقف** الذي صدر في خضم السجالات، والنقاشات الحامية التي كانت تدور حول شؤون المثقف ودوره، سواء في لبنان أم في العالم العربي أم في العالم أجمع، وبعد تصدع النظريات الشمولية التي اشتغلت على قراءة العالم وعملت على تغييره، يُخضع حرب للتفكيك والتشريح المفاهيم التي استوطنت ذهن المثقف، ويدخل على هذه المستوطنات المفهومية من باب الوقائع الصارخة والمعايشات الحية. وقد اكتفى، في كتابه، بشرح خمسة أوهام أساسية: أولها الوهم الثقافي ويرتبط هذا الوهم بمفهوم النخبة، وثانيها الوهم الأيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية، وثالثها الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية، ورابعها الوهم الماورائي ويرتبط بمفهوم الماهية والمطابقة، أما الوهم الخامس فهو الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير.

١- وهم النخبة

يبلغ النقد عند حرب حد القساوة عندما يُعرِّي فكرة النخبوية التي يكشف تفكيكُها عن أن المثقف نفسه ذو نزعة سلطوية واستبدادية. وهو يضع أهداف المثقف والسياسي في سلة واحدة حيث يتشاركان السعي إلى النفوذ والسيطرة واحتكار المشروعية. وكلاهما، بحسب حرب، تقوم خياراته على الاستبعاد والتهميش، ويمارسان التمويه والخداع. إذ لا سلطة دون حجب، سواء كانت سلطة مادية أم رمزية. أما العنف الذي يمارسه السياسي على الأجساد، يمارسه المثقف على العقول والأفكار. فالمثقف يدعو إلى مقارعة السلطان المستبد وهو في مسلكه وممارساته، على الأقل مع زملائه من المثقفين وأهل الفكر، يعدم كل حرية وتنوير. وفق حرب، إن المثقف صاحب سلطة ومصلحة ولا يحسن سوى ممارسة نخبويته ونرجسيته عبر خطابه المخادع، والمشروع الماركسي برأيه هو شاهد كبير على هذا الواقع. ففد حارب هذا المشروع استغلال رأس المال وعنفه وجشاعته من جهة، وعمل من جهة أخرى على تكوين رأسمال عقائدي مارس من خلاله استبداده الفكري وعنفه الرمزي إنما على نحو مضاعف.



أما السياسي وفي سعيه نحو السلطة، أو بقصد المحافظة عليها، فهو يقبل المداولة والمفاوضة ويتصف بالمرونة ويلتزم الأنظمة والقوانين ولا يترك حيلة في أخذ المصالح المشتركة في عين الاعتبار. وهذا ما يفتقر إليه المثقفون في رأي حرب. لقد مارسوا استبدادًا مضاعفًا عند تسلمهم السلطة وأظهروا عجزهم عن قود المجتمعات نحو الترقي والتقدم والتنمية، فتراجعت البلاد، وأخذت العباد رهائن لعقائدهم وثوابتهم المطلقة، كل ذلك باسم المصلحة العامة للأمة. وحتى المثقفون الذين اختاروا مواجهة سلطات الاستبداد في الأنظمة العربية والإسلامية، فقد اتصفوا بالسمات نفسها، هويات صافية، وعقائد ثابتة ومطلقة، أدت بهم إلى فقدان مشروعيتهم وارتفاعهم عن واقع مجتعاتهم، أما من التحق منهم بالسلطة فلم يكن «كمستشار يقدّر ويقيّم، أو ينصح ويسددّ، بل كموظف أو كواجهة ثقافية أو كزينة فكرية. وأما الذين قُدر لهم أن يتسلموا مقاليد الأمور، فقد مارسوا الحكم بأسوأ أشكاله»[١].

لقد سعى المثقفون إلى تنصيب أنفسهم أوصياء على الحرية والثورة، أو رسلًا للحقيقة والهداية، أو قادة للمجتمع والأمة، فإذا بهم لم يحصدوا سوى الفشل الذريع على صعيد الواقع. فهم «طالبوا بالوحدة فإذا بالواقع ينتج مزيدًا من الفرقة. وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع. وآمنوا بالعلمنة، فاذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحات الفكر والعمل. وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر... وما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو اصطفائي... إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة، وتهمّش دوره بقدر ما توهّم أنه»[٢].

لذا يدعو حرب المثقفين إلى التواضع بعد ما بلغوه من الفشل الذريع في تحقيق مشاريعهم والاعتراف أنهم ليسوا قدس الأقداس على حد تعبيره، بل هم أصحاب سلطة لا يتقنون سوى الانغلاق النرجسي، والانعزال النخبوي، «فليتواضع المثقفون بعد أن وصلوا هذه الحالة من الضعف والتضعضع... إنهم لم يعودوا

---

(١) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩٨.

طليعة أو نخبة، ولم يعد باستطاعتهم أن يتصرفوا بوصفهم متعهدي الحرية، أو وكلاء الثورة، أو أمناء الوحدة أو حراس الهوية»[١].

إذًا، يدعو حرب المثقف الذي يريد أن يتقدم، إلى أن ينفض غبار وهم النخبة عن ذاته، وأن يتخلى عن نرجسيته، ويعمل على تغيير نفسه وتحويل أفكاره بانفتاحه على مجتمعه، بشكل يساهم في صنع المجتمع وتشكيل العالم، وبذلك لا يضيف فشلًا جديدًا إلى مسيرته.

٢- وهم الحرية

ويعني حرب بهذا الوهم «اعتقاد المثقف أن بإمكانه تحرير المجتمعات من أشكال التبعية والهيمنة أو من شروط التخلف والفقر. وقد شكل هذا الوهم عائقًا أعاق المثقف عن الإنتاج الفكري بقدر ما منعه من المعرفة بالإنسان والمجتمع والسياسة»[٢].

فإذا كانت مهنة المثقف والمفكر تحديدًا هي الاشتغال على الأفكار وعلى ما يجعلها ممكنة، فعليه أن يكون منتجًا في مجال عمله، عليه أن يتعامل مع أفكاره بصورة حرة ونقدية، تتزحزح من خلالها الأسئلة وتُقلب الأولويات. وعليه أن يستشعر الحدث ويتعامل معه بصورة ديناميكية وعملانية. يقول حرب في هذا المضمار: «فالمفكر عين على الحدث من جهة، وسعي إلى إعادة التفكير في أفكاره المسبقة على ما يحدث من جهة أخرى»[٣].

إن صاحب الفكر النقدي يتعامل مع مفهوم الحرية بطرح الأسئلة، ومن أهم هذه الأسئلة، في نظر حرب، **لماذا يزداد انتهاك الحرية في عصر التحرر وعلى يد دعاة التحرير أنفسهم؟ أو لماذا تتراجع الحريات الديمقراطية على أرضها بالذات في ضوء الرغبة الإنسانية في السيطرة والنفوذ؟** لهذا السبب يرى ضرورة إعادة إنتاج مفهوم جديد للحرية، قد يساهم في الحد من سيطرة بعضنا على بعض، ويؤسس لمجتمع جديد.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٩ و١٠٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٠.



لقد ارتدى المثقف ثوب الداعية والكاهن، ولعب دور النبي والسياسي على حساب إنتاجه للمعرفة وإبداع الأفكار التي تسهم في تغيير المجتمع. وتناسى، في نظر حرب، دوره الأساسي ومهمته الأصلية لصالح مهام أخرى «هكذا جرت الأمور من الأفغاني حتى حسن حنفي، ومن محمد عبده حتى محمد أركون، ومن شبلي الشميل حتى محمود أمين العالم... فحيث ازدهرت مهنة المثقف الداعية في العالم العربي، تراجعت مهنة المفكر المتنور، إذ غلب الترويج والاستهلاك على الابتكار والانتاج، والدليل مرة أخرى، أننا لا نجد مثقفًا عربيًا واحدًا نجح في الكلام بصورة جديدة، غنية، أو فريدة، على المقولات التي يتداولها المثقفون في خطاباتهم منذ عقود، كالديمقراطية، والحداثة، والعقلانية، والعلمانية، والتقدم، والاشتراكية»[١].

٣- وهم الهوية

ويقصد حرب بهذا الوهم «اعتقاد المرء أن بإمكانه أن يبقى هو هو، بالتطابق مع أصوله أو الالتصاق بذاكرته، أو المحافظة على تراثه. وهذا الوهم جعل المثقف يقيم في قوقعته ويتصرف كحارس لهويته وأفكاره، الأمر الذي منعه من التجديد والإبداع، وحال بينه وبين الانخراط في صناعة العالم، انطلاقًا من مجال عمله وتأثيره، أي من خلال صناعة الأفكار وابتكار المفاهيم»[٢].

من هذا المنطلق يرى حرب أنه آن الأوان للتساؤل الحق. **لماذا وبعد قرنين من مقاومة الغرب بوصفه الغازي والمستعمر والمهيمن والعنصري، تنقلب الأمور الآن ليصبح الأخ في الدين والشقيق في الوطن هو العدو؟** هذا ما تشهد عليه الحروب بيننا. والجواب الرئيسي لديه يكمن في، أننا تعاطينا مع الهوية بطريقة آحادية مغلقة متقوقعة، وأحيانًا اصطفائية على قاعدة الفرقة الناجية، ولم نتعاط معها كهوية مركبة متعددة الجوانب، فلا يمكن لنا أن نتقدم ونحن ندّعي القبض على الحقيقة ومعرفتها على نحو يقيني. والأجدى بنا أن نعمل على إنتاج المعارف والأفكار لنغير بها الواقع وليس الادعاء أننا قبضنا على الحقيقة.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٤.



كما أن حرب يرى خداعًا في خطابات المثقفين العرب، ممن يعتبرون أنفسهم حماة الهوية. فهم يشيرون إلى أن الخطر يتجسد في الغربنة، والأمركة أو العولمة، وهذا ما يظهره صريح الكلام في حين أن منطق الخطاب يقول شيئًا آخر هو أننا كلنا آخرون بعضًا لبعض، أي أن الآخر الحقيقي هو ما نجابهه ونعسكر لمحاربته بشتى الوسائل، سواء بالكلام العنيف والتجريح كما يجري بين أهل الفكر أنفسهم، أم بالنبذ والاستبعاد كما يحصل بين أصحاب المشاريع الدينية والأيديولوجية المغلقة، أو بآلة القتل مباشرة بين أصحاب المشاريع النبوية ممن يعتقدون أنه بإمكان فرد أو نخبة أن تغير مجتمعًا ما وتنقذ البشرية. يقول حرب: «لا توجد هويات صافية أو أصول نقية، ليعترف أحدنا بأنه ذو هوية هجينة هي خليط من الفروع، والأنساب، أو خلاصة تركيبية هي محصلة التجارب والخبرات أو ثمرة الأعمال والمنجزات أو نتيجة الإخفاقات والجراحات. والأحرى أن نتحدث عن فرديات تتواجه في دوائر وحقول وقطاعات، وتقوم بينها علاقات قوة أو ثروة أو معرفة أو شهوة، بصرف النظر عن تعدد الأطر والانتماءات أو اختلاف اللغات والثقافات. فالحرب بين الأهل ليست أقل خطرًا أو دمارًا من الحروب مع الخارج... وإذا قيل بأن الخارج يساهم في تغذية الصراعات وتأجيج الحروب، فالجواب أن الأرض صالحة لذلك، بقدر ما تكون المجتمعات ملغمة، أي بقدر ما يجري التعامل مع الشبيه، الذي هو الآخر الداخلي، بمنطق يقوم على عدم الاعتراف، أو بلغة النبذ والاستبعاد... فالآخر يلغم الوحدة على أي مستوى كان، ما لم يجر الاعتراف به أو فتح خط للتواصل معه. بهذا المعنى نحن ضحايا بعضنا البعض، بقدر ما نحن ضحايا أفكارنا عن الأنا والآخر، أو عن الهوية والغير. فالهوية المنفتحة هي نظام للوصل والفصل مع الآخر، أو هي شبكة الحدود التي يتقاطع بها الفرد مع الآخرين»[١].

لقد استند جلّ المثقفين العرب إلى هوية مفقودة وقديمة حيث كثر الحديث عن الرجوع إلى الأصالة والتراث فيما لم يلتفتوا إلى ما حمل خطاب القدماء من حداثة ولم يستثمروا المحطات المضيئة والنيّرة في تجارب الماضين، فخسروا الفرص وغرقوا في أشكال الأصولية والارتكاس والتخلف.

---

(١) علي حرب، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، الصفحات ٥٤ إلى ٥٦.



إذًا، ينبغي بناءً على تعريف حرب للهوية أن ينصب تفكير المفكر على هويته وانتماءاته ومعتقده وتراثه. وهو لا يستحق صفته، في رأي حرب، إذالم يفعل ذلك. وعمل أهل الفلسفة هو ابتكار المفاهيم وصوغ المشكلات والانفتاح على كل النتاجات الفكرية والمعطيات الثقافية. «فالمفكر هو من يعنى بكل نتاج فكري، أيا كانت هوية منتجه، لكي يعمل على إنتاج أفكار يعنى بها كل ذي فكر. وهو بقدر ما ينتمي إلى مجاله الفكري ويعمل بخصوصيته كمفكر، يمارس عالميته ويبلغ كونيته»[١].

وإن من أهم النتائج العملية والإيجابية بهذا الخصوص هو تجاوز الثنائيات المزيفة التي ينبه منها حرب في أكثر من موضع كثنائيات العروبة والإسلام، أو التراث والمعاصرة، أو الوطنية والقومية، أو الجمهور والنخب، أو الخصوصية والعالمية. هذه الثنائيات العقيمة تعيق الفكر العربي وتفرض على المثقف الاختيار الحاسم لإحداها مما يمنعه من اقتحام العالم بفكره ونتاجه. لكن الأجدى للمثقف اختراق الحواجز وكسر الحلقات لأن خطاب الهوية فقد حجيّته وأضاع مصداقيته. كما على المثقف أن يكفّ عن ممارسة دور الحارس لهويته الضيقة، «لكي يقتحم العالم بفكره على ما هو شأن أعلام الفكر، من أفلاطون حتى فوكو، أو من ابن سينا حتى ديكارت، أو من ابن عربي حتى هيغل، أو من ابن خلدون حتى بيار بورديو»[٢] فقد استطاع هؤلاء أن يخترقوا، بقوة أفكارهم، حواجز اللغات والعقائد والأقوام.

إذًا، الهوية مسألة إنتاج، مسألة صناعة لا مسألة توريث. فالهوية الخالصة أو الصافية هي وهم. ما هو موجود هو دخول الهوية دائمًا في مسارات وسيرورات جديدة لإعادة إنتاجها من جديد بشكل مختلف عمّا كانت عليه.

٤- وهم المطابقة

ويصفه حرب أيضًا بالوهم الماورائي الذي استحكم في عقول المثقفين والمفكرين من عرب وغير عرب. وهو وهم يرجعه حرب لجذور أرسطوية وديكارتية. فالحقيقة

---

(١) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

في هذا الوهم جوهر ثابت، والأفكار هي مسبقة جاهزة للتطبيق يقول وقد ترجم هذا الاعتقاد غالبًا الى انهيارات وكوارث، أو خيبات وإحباطات، كما تجلى ذلك في محاولات تطبيق أفكار كالاشتراكية والديمقراطية والوحدة. فمن تعامل مع فكرة الوحدة بوصفها أقنومًا مقدسًا، أو طيفًا آتيًا من أقاصي الذاكرة، لم يحصد إلا التمزق، والفتن، والحروب. فالوحدة ليست، كما يقول حرب، «مماهاة مع أصل من الأصول. إنها الاشتغال على الاختلاف، بعد الاعتراف بحقيقته، وذلك بقصد تحويله على نحو يجعل الفرد يغاير ذاته مغايرة ما لكي يلتقي بغيره»[١]. كذلك الأمر بالنسبة إلى مقولة الاشتراكية. فحرب يعتبر أن الذين تعاملوا معها كماهية ثابتة أو مطلقة تتعالى على الممارسات التاريخية فشلوا في تغيير الواقع وأدى ذلك إلى عجزهم وانكفائهم وإلى اضمحلال أفكارهم وتوقفها عن الانتاج، ناهيك عن سحقهم للفرد وابتلاعهم للمجتمع المدني ولمؤسساته.

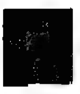
أما في ما يخص مفهوم الديمقراطية، فلا يجده حرب بالاستنساخ. إن الديمقراطية الحقيقية هي عبارة عن سياسة مدنية تقوم على المحاسبة والمساءلة. فهو يقول: ليست الديمقراطية «مجرد فكرة تُقتبس أو صيغة تُطبق، وإنما هي عمل شاق ومتواصل يقوم به المجتمع على نفسه، على غير مستوى أو صعيد، من أجل تحويل الاختلافات إلى علاقات سياسية مدنية تتيح التعامل مع السلطة... على نحو يقوم على المحاورة والمفاوضة، أو على المشاركة والمداولة، أو على المراقبة والمحاسبة... بهذا المعنى أيضا كل مجتمع يخوض تجربته ويبتكر ديمقراطيته، والذين يعتقدون بأن الديمقراطية قابلة لأن تُنقل بحرفيتها ونموذجيتها،لم يمارسوا سوى الاستبداد»[٢]. ومن مفاعيل الديمقراطية المركبة والغنية أنها تنتج وحدةً حقيقيةً لأنها ديمقراطية تأخذ بالحسبان الواقع المتحرك، وهي وحدة تختلف عن الوحدة الملغمة التي تصنعها الديكتاتوريات على ما تشهد الوقائع والأحداث.

ويجد حرب أن هناك هوةً كبيرةً بين الخطاب الذي يصدر عن المثقف، وبين ما يعيشه مجتمعه. فهو يدافع عن الحرية ويرفع شعارها، لكنّه أول من يغتالها عند

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٩.



الممارسة والتطبيق. لذا، فالمثقفون العرب يحملون وهم نخبويتهم عن الحرية والديمقراطية من دون عناء الخبرة وخلفية الممارسة والتطبيق، في مقابل النضال من أجل اكتسابها عند المثقف الغربي مما خوّله امتلاك سلطة فكرية حقيقية وفاعلة في مجتمعه وإلى حد كبير. ومع هذا كله، فإن هذه السلطة التي اكتسبها مثقفو الغرب بنضالهم قد أجمعوا على وضعها موضع المساءلة والفحص من خلال نقد تجاربهم في التعامل مع الأفكار والأحداث متجاوزين بذلك النقد إلى نقد النقد: «فالمثقف ليس عشيق الحرية، ولا هو أكثر ديمقراطيةً من سواه. لعلّه الأقل ديمقراطيةً قياسًا على بقية الفاعلين الاجتماعيين. والأحرى القول أن الكل هم أقل ديمقراطية مما يحسبون، فكرًا وممارسةً. وإلا كيف نفسر تراجع الديمقراطية على يد الديمقراطيين أنفسهم؟ وكيف نفهم أن الكل ينادون بالديمقراطية ولا يقدرون عليها، خصوصا في العالم العربي؟ إنه الجهل بالديمقراطية وبالواقع في آن، بالرغم من كثرة الكلام على الديمقراطية. وربما بسبب ذلك تم التعامل مع مفردة الديمقراطية بطريقة دوغمائية ومع الواقع بطريقة سحرية»[١]. لقد تم استغلال مفهوم الديمقراطية والحرية كشعار لمصالح سياسية، أو حزبية، أو شخصية أفقدت هذا المفهوم جوهره في حين أن الديمقراطية هي ثمرة نضال طويل، وتحول ثقافي واجتماعي عام..من هنا ليست بالأمر السهل لما تتطلبه من تحولات فكرية شاملة على كافة الصعد والمستويات.

٥- وهم الحداثة

يتساوى في هذا الوهم المثقف الحداثي، أسير عصر النهضة، أو العصر الكلاسيكي، أو عصر الأنوار، مع المثقف التراثي، أسير عصر الراشدين، أو العصر العباسي، أو عقلانية ابن رشد، أو واقعية إبن خلدون وغيره. لذا فالمثقف الحداثي يضفي طابع التقديس والتجريد على القيم والمعاني متناسيًا أنها من صنع البشر فيدافع عن ما هو بالأحرى مصدر فشله وإخفاقاته لأن المشاريع التحررية والنضالية أصبحت غير قابلة للتطبيق.

ويعني حرب بهذا الوهم «تعلق الحداثي بحداثته كتعلق اللاهوتي بأقانيمه

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٧.



أو المتكلم بأصوله أو المقلد بنماذجه، وهكذا فنحن إزاء سلوك فكري يتجلى في تقديس الأصول، أو عبادة النماذج، أو التعلق الماورائي بالأسماء والتوقف الخرافي عند العصور...»[١] ومرد ذلك التقديس هو عقلية الوصاية التي يتمتع بها المثقف لعقود كثيرة أعاقت إبداعاته، «والأصولي أكان ماركسيًا، أم قوميًا رشديًا أم ديكارتيًا، قلما ينتج فكرًا أصيلًا، إذ الأصولية هي تقويض للفرادة والأصالة، في حين أن الأصالة هي نقد للأصول ونبش للأسس وتفكيك للنماذج»[٢].

ينظر حرب إلى التراث على أنه المخزون الثقافي والرأسمال الرمزي الذي يمكن الاشتغال عليه واستثماره في أعمال فكرية، أو أدبية أو فنية «ولنأخذ النصوص التي هي جزء من وقائع التراث مثالًا على ذلك وأنا أستعمل عبارة «وقائع التراث» عمدًا لأقول بأن النصوص التراثية ليست هي الماضي فقط بقدر ما هي الماضي الذي لا ينفك يحضر ويفرض وقائعيته علينا نحن الأحياء، كما هو شأن النص القرآني، أو شعر المتنبي أو مقدمة إبن خلدون... بهذا المعنى ليس الحداثي من ينقطع عن تراثه، وإنما هو الذي يحسن التعامل مع أصوله وتواريخه»[٣].

يحاول حرب جاهدًا دفعنا نحو الاندراج في الزمن الحاضر لفهمه، وهي محاولة لا يفتئ يكررها عند كل مفصل لأن المآل الوحيد برأيه للخروج من النفق المظلم والوضع المأزووم للمثقف هو اتصال الفكر بالحدث والواقع الحي. بمعنى أخر، عندما نفكر كمثقفين بصورة حية وراهنة نحضر وسط المشهد ونشارك في صياغة الحدث، أما عندما تفقد أفكارنا راهنيتها يفقد الفكر قوّته، ومن يعجز عن الحضور في الحدث الراهن لا يستطع الإفادة من ماضيه، ولا الإعداد بشكل جيّد لمستقبله.

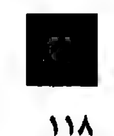
أما العائق الأكبر في إفشال هذا الحضور الفكري الراهن والذي يشير إليه حرب مرارًا وتكرارًا فهو دور الشرطي الذي يلعبه المثقف لحراسة أفكاره وذلك منذ عقود. إن حراسة الأفكار، وفق حرب، هي مقتلها. وإن تعلقت تلك الأفكار بمفاهيم

---

(١) المصدر السابق، الصفحة ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١١.

(٣) علي حرب، **الفكر والحدث**، الصفحتان ٣٢ و٣٣.





كالحرية والديمقراطية والعقلانية والحداثة، لأن التفكير المنتج المطلوب والفاعل هو الذي يقوم على نقد الأفكار دومًا وتجديدها، وابتكار أدوات فكرية جديدة تضاعف الإمكانات في التفكير والعمل.

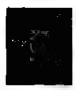
الفصل الثاني:

نحو سياسة فكرية جديدة

يضع حرب كل القيم والشعارات والغايات التي دافع عنها المثقفون، لسنين وعقود، في مرمى سهامه النقدية، فيزحزح كل ما ارتكز عليه المثقف من قيم ومفاهيم، ويعلن إعلانًا ملؤه الجرأة والصراحة، أن هذه المفاهيم هي أوهام يجب التحرر منها والتخلص من متعلقاتها الخادعة، ليمنح المثقف دورًا جديدًا بعيدًا عن النخبوية، أو قيادة الأمة، أو المجتمع. إن المثقف الذي يشتغل على ذاته وفكره، هو فاعلٌ ووسيط عالمي للحدّ من الاستبداد والطغيان. أما قضية تحرير المجتمع فهي مسؤولية يحملها المجتمع بكل قواه وفئاته وقطاعاته. إنها مهمة يشترك في أدائها جميع الفاعلين الاجتماعيين، بصرف النظر عن انتماءاتهم وبيئاتهم ومواقعهم. وليس أدل على ذلك ما حدث في الثورات العربية، وخاصة في مصر وتونس. لقد كان الناشطون والمدوّنون في الميادين وعلى الشاشات هم من أيقظوا الشعوب من سباتها الأيديولوجي واجترحوا إمكانات هائلة كشفت ادعاءات المثقفين الواهمة، على ما يقرأ حرب الأحداث، وفضحت هروبهم من الاستحقاق الفكري والمعرفي، بعد أن كانوا أصحاب مشاريع لتغيير العالم وصناعة التاريخ. ويلفت حرب إلى أن أكثر المثقفين قد تفاعلوا مع الثورات في بداياتها إلا أن ذلك لم يكن بداعي الشراكة وتفعيل الحراك، بل كان بوصفهم الأوصياء والوكلاء الحصريين على القيم العامة.

من هنا يجتهد حرب في نقد المثقف من منظوره الفلسفي، فيزعزع ما ترسخ في الأذهان من أن المثقف هو صاحب العقل النيّر الذي يمثّل الضمير الحي للمجتمع سواء كان مناضلًا أم ثائرًا، مصلحًا أم داعيةً. إلا أن ذلك كله لا يعني أن





على المثقف ترك الاهتمام بالشأن العام، بل ينبغي عليه إقامة علاقة مع حاضره مثمرة وفاعلة. ولا يتم ذلك سوى بالاعتراف بحق النقد والاعتراض، وخلق سياسة جديدة في التعامل مع الحقيقة. يقول حرب: «ولا يعني النقد مطالبة المثقف بالتخلي عن الاهتمام بالشأن العام، أو النزول إلى ساحة المواجهة... فمن باب أولى أن يهتم المثقف العربي بذلك دفاعًا عن الحق والأرض والهوية والأمة... ولكن حق التعاطي بالشأن العام، يقابله حق النقد والاعتراض، ولا يعني النقد الإدانة، والوصم، أو النفي والنبذ، على ما يمارس النقد المثقفون العقائديون، وإنما يعني النقد خلق بيئة فكرية، تتيح الخروج من القوقعة ومغادرة حال العجز، لإقامة علاقة راهنة مع الحاضر، فاعلة في الواقع، مثمرة في التعاطي مع الغير. وهذا يتحقق بإقامة علاقة نقدية مع الذات والفكر، وابتكار سياسة جديدة في التعامل مع الحقيقة»[١].

ومما أكسب مهمة النقد مشروعيتها عند حرب، هو عدم استطاعة المفكرين أو المثقفين العرب حتى الآن، اجتراح طريقة جديدة في التفكير، أو افتتاح فرع من فروع المعرفة يجعلهم منتجين في ميادين الفكر. «إن العاملين عندنا في حقول الفكر على أهمية ما فكروا فيه وألّفوه، منذ محمد عبده حتى محمد عابد الجابري، لم ينجحوا في افتتاح حقول للمعرفة، أو في ابتكار أدوات مفهومية خارقة للحواجز اللغوية أو القومية، أو الجغرافية. والأمثلة على ذلك كثيرة. نحن نتحدث عن فوكوياما، فننتقد نظريته حول «نهاية التاريخ» قائلين بأنها مقولة متهافتة لا قيمة لها على الصعيد الفلسفي أو العلمي. هذا ما نقوله ونعلنه، ولكن ما لا نقوله، وهو الأهم، هو أن مقولة فوكوياما قد اخترقت عقولنا وخطاباتنا من فرط أهميتها، بدليل أننا نشتغل بها ونشتغل عليها بالشرح والتفسير، أو بالرد والتعليق. أما ما نقوله عنها فهو مجرد ردود فعل لا توازي الفعل نفسه، أي مجرد خطاب أيديولوجي في منتهى الضعف والهشاشة. ولذا لم يتولد عن نقدنا لفوكوياما فكرة جديدة، أو قراءة مهمة للعالم تستأثر باهتمام أهل الفكر على الساحة العالمية»[٢].

في ضوء هذا الفشل العلمي والعملي، يطرح حرب أسئلة ويشغل العقل

---

(١) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٦.



المفتوح على الحدث بمشكلاته التي تعترضه في عملية الفهم والتشخيص، نذكر منها:

- لماذا نطالب بالوحدة ولا نحصد سوى الفرقة؟
- لماذا تتراجع فسحة التنوير عما كانت عليه من قبل؟
- لماذا يزداد التعصب الطائفي مع ازدياد الكلام على المجتمع المدني؟
- لماذا تأتي المعارضة إلى السلطة لكي تتراجع عن برامجها؟
- لماذا يفشل التغيير بعد تغيير الحكومات والسياسات؟
- لماذا يبقى الكلام على الديمقراطية إسمًا على غير مسمى؟
- كيف نفسر عزلة المثقف عن الناس والمجتمع؟
- لماذا لا يحسن المثقف ممارسة الديمقراطية داخل قطاعه الخاص؟
- كيف نفهم أن المثقف يتصرف بوصفه يُعنى بكل ما يعني الناس ويهمهم فيما الناس لا يعنيهم كل ما يقوله المثقف؟

هذه الطريقة في الفهم والتشخيص، هي مهمة نقدية فلسفية بالدرجة الأولى. وقد سمحت لحرب أن يُخضع الثوابت والبداهات إلى المساءلة والمراجعة بعد أن استوطنت الفكر لعقود. وبهذه العملية النقدية خرج حرب من هامشيته كمثقف، مما يؤكد أن مسألة نقد المثقف ومساءلته التي تمحورت حولها أعمال حرب الفكرية لسنوات، لم تكن بداعي الاتهام والإدانة ولا بداعي التراجع عن فكرة التنوير التي اضطلع بها المثقفون، بل كانت ابتداعًا لسياسة فكرية جديدة ومغايرة تتيح الخروج من النفق المظلم وما وصل إليه المثقف من العزلة والهامشية. وتعتمد هذه السياسة على مفهوم التفكيك والتركيب والتجاوز، وتنطلق من فهم المآزق الفكرية وتفكيكها والكشف عن آليات عجزها، لنبذها وإعادة تركيب مفاهيمها ونظم تفكيرها على أسس جديدة تحاكي الواقع، وتواكب الأحداث المتسارعة في الوطن العربي وفي العالم بأسره. وقد تمثلت هذه المآزق في التراجع عن محاولات التنوير، وفي الفشل الذريع في تجارب الديمقراطية، وما تحمله من شعارات الحرية، والحداثة والمساواة.





إن دور المثقف الرسولي والنخبوي قد انتهى ولم يعد بوسع المثقفين القيام به بعد هذه الهشاشة والضعف الوجودي. وإن إعادة البناء لمفهوم المثقف ودوره يبدأ لدى حرب بتغيير العلاقة بذاته وبمهمته وبالمجتمع. «فالمجتمع بكليّته هو الذي يتغير ويعاد إنتاجه، بالاشتغال المتواصل على نفسه، عبر قراءته لواقعه وتخيله لذاته، على نحو يتيح له تفكيك ما تبنى به أنماط الرؤية والتقييم، أو طرق التفكير والتقدير، أو أنظمة الإنتاج المتبادل، وبما يؤدي إلى تغيير علاقات القوة، عبر توسيع مجالات الحق، أو عبر تنمية مصادر الثروة، أو عبر وسائل المعرفة، أو تقنيات الاتصال والنشر، وتلك مهمة يشارك بها المجتمع بكل قطاعاته وفاعلياته، وبكل سلطاته ومشروعياته. أما أن تدعي فئة تسمي نفسها الطليعة الواعية أو النخبة المستنيرة، الاضطلاع بعمل التنوير والتحرير والتغيير، فتلك مهمة أثبتت فشلها ودفعت البشرية ثمنها جهلا وتفاوتًا واستبدادًا»[١].

هذا النقد، كما يصفه حرب، هو دفاع عن المثقف ليكون أكثر غنى وقوة وليستعيد سلطته، لكن ليس عبر قيادته للأمة والمجتمع بل عبر إعادة ابتكاره لدور جديد يلعبه، ويمكّنه من اكتساب مصداقية فكرية جديدة، وبفعالية أكبر. وأول ما تشمله السياسة الفكرية الجديدة التي يطرحها حرب هو مفهوم التغيير نفسه قائلًا إن: «أول ما يجدر تغييره هو فكرة التغيير والأحرى القول تغيّر النظرة إلى الأفكار وطرق التعامل معها. بحيث يكفّ المرء عن الاشتغال كشرطي يحرس أفكاره. فالأفكار ليست مجرد عقائد أو نظريات نهتم بإثبات صدقها وصحتها، أو بالعكس، وإنما هي إمكانات، أي أدوات وإجراءات أو استراتيجيات نغير بها أنفسنا ونصنع العالم، وإلا آلت بنا إلى الجمود والتقوقع أو إلى العجز والقصور»[٢].

وإذا كان أول ما تشمله سياسة حرب الفكرية هي تغيير فكرة التغيير، فإن أغنى وأهم فكرة تقوم عليها هذه السياسة هي تغيير المهمة الوجودية الخاصة بالمثقف. وهذا ما يغير شبكة المفاهيم على أرض الواقع. إنها سياسة إدارة الوقائع والهويات بطريقة مبتكرة تسهم في أخذ موقع على الساحة الكونية وتتجاوز ما أفرزته الصدامات

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٢) علي حرب، **الأختام الأصولية**، الصفحة ٩٨.



على أرض الواقع، لتَعبُرَ بالفكر نحو مفاهيم الوسط والشراكة والحوار والتداول.

١- من المثقف التنويري الى الوسيط الفاعل

انتهى دور المثقف بوصفه صاحب وكالة فكرية، واستنفد المثقف التنويري مهمته وبلغ نهايته بعد فشله في تطبيقها على أرض الواقع. هكذا يصف حرب وضعية المثقف وما وصل إليه من العزلة والفشل، ليكشف أن ممارسات بعض المثقفين أنفسهم، ممن يدعون التنوير، هي قمعية في تعاملهم مع فكرة التنوير نفسها كيقين دوغمائي يسمح لهم تحت شعار وحدة الكلمة وباسم المصلحة العليا للأمة، بممارسة الضغط على زملائهم من أهل الفكر والثقافة، مبديًا استغرابه من هذا الوضع المؤلم. ففي الوقت الذي يتغنى المثقفون بعقلانية ابن رشد وتنويريته، ويدّعون أن ما مورس عليه من القمع قديمًا كان بسبب تنويريته أي بسبب اجتهاداته التي خرجت عن إجماع الأمة، تُنتهك هذه الخطابات على أرض الواقع والممارسة. وبناءً على ما تقدم يتخذ حرب موقفًا من كل هذه الممارسات والسياسات العقيمة والخادعة لأهل الفكر ليعلن أن الدور الجديد للمثقف هو الوسيط الفاعل والوسيط العقلي والمعرفي الذي يتجاوز كل المآزق والعوائق الآنفة الذكر، «من هنا، وفيما يخصني، لم أعد أتعامل مع نفسي كوصيّ على شؤون الحقيقة والحرية والعدالة وإنما أنا مجرد وسيط عقلي أو عميل معرفي... علينا أن نعيد النظر في تعاملنا مع أنفسنا، فنحن وسطاء أولًا: لأن اللغة هي وسيط رمزي بيننا وبين الأشياء. وثانيًا: لأن الفكرة الخصبة تخلق بيئة لممارسة حيوية التفكير وحريته. ثالثًا: لأن المفهوم يخلق وسطًا للفهم يتيح التقاء الإثنين على أمر مشترك دون أن يلغي أحدهما الآخر. هذا شأن المعلم نفسه، ولم يكن سقراط سوى ذلك، أي مجرد عميل للعقل يكشف مقدار الجهل في خطاب العلم، ووسيط مفهومي لا يلقّن الآخرين المعرفة أو يقول لهم الحقيقة، بقدر ما يساعدهم على توليد الحقيقة بأنفسهم أو من ذواتهم»[١].

يجتهد حرب في شرح دور الوسيط الفاعل والبديل عن المثقف التنويري في

(١) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ١٧٥.



أكثر من إصدار له، ففي كتابه **نقد المثقف** يفرد حرب لهذه الأطروحة مكانًا[1] يسهب فيه في شرح معنى المثقف الوسيط والدور المنوط به. أما في كتابه **حديث النهايات** فيعرض حرب، بأسلوب السهل الممتنع، أطروحاته البديلة[2] لتجاوز المآزق الفكرية والصراعات الأيديولوجية للمثقفين نحو فاعل بشري جديد. ونلخص خصائص دور المثقف الوسيط التي قدمها حرب في كتابه **نقد المثقف** بما يلي:

أ- يتيح دور الوسيط الفاعل إعادة ابتكار دور جديد للمثقف يستعيد به فاعليته المجتمعية ومصداقيته الفكرية.

ب- يتيح دور الوسيط التخلي عن أدوار المثقف الرسولي، أو النخبوي، أو الطليعي فهي أدوار لم تعد تنتج اليوم سوى العزلة والهامشية والكوارث.

ج- يسمح دور الوسيط أن يمارس المثقف دوره بوصفه عاملًا فاعلًا في ميادين الفكر والثقافة.

د- يساهم دور الوسيط الفاعل بتجاوز مقولة المثقف التقني إذ لا وجود لهذا المثقف. والمثقف هو المنخرط بالشأن العام ويهتم بالقضايا العامة السياسية والاجتماعية والمدنية.

أما دوره الرئيسي والمهمة الأولى التي تقع على عاتقه فهي الخلق والإنتاج للغات مفهومية، ومناخات حوارية، تسهم في بلورة قيم مشتركة تتيح اللقاء بين فرد أو حزب أو مجموع وآخر.

وفي كتابه **حديث النهايات** يذكر حرب أن الأزمة المعيشية والاقتصادية والفكرية أصبحت ذات صفة عالمية، مما حمل أهل الفكر وقادة الأحزاب في الغرب على إعادة النظر في المدارس الاقتصادية والمذاهب السياسية، بحثًا عن معالجات ملائمة وحلول ناجعة، تتجاوز التقسيمات الرائجة بين يمين بات عاجزًا بنظرياته وعلاجاته وبين يسار تداعت أنظمته وفشلت برامجه ليقدموا صيغة بديلة للنمو

---

(١) انظر مقالة «من المثقف المنعزل إلى الوسيط الفاعل»، في: علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، الصفحة ١٩١.

(٢) انظر مقالة «من النسق إلى الوسط»، في: علي حرب، **حديث النهايات**، الصفحة ١٤٩.



تشكل طريقًا ثالثًا وحلًا وسطًا، بين الليبرالية والاشتراكية يتجاوزون بها ثنائية اليمين واليسار، بوصفها ثنائية خادعة على ما أثبتت التجارب في أرض الواقع. يكتب حرب: «إن العصر الحالي هو عصر الوسائط بامتياز وذلك لسببين: الأول إن ثورة المعلومات قد ضاعفت بشكل لا سابق له من تأثير الوسائط على حياة البشر، بقدر ما جعلت رجل الإعلام والعامل بالوسائط يتصدر الواجهة بين القطاعات المنتجة والفاعلة في المجتمع، والثاني هو أن نظام الوسائط الحالي هو نظام متعدد ومركب يتزاوج فيه النص والصورة والصوت، بقدر ما يتداخل نمط الاتصال المكتوب والمطبوع مع النمط المرئي والمسموع»[١].

ولا يعني ذلك إلغاء المناهج وإقصاء المذاهب لأن في منطق الوسط لا مجال للإلغاء أو الإقصاء، إذ هو منهج يساعد على الاغتناء الثقافي من خلال اجتراح الوسائط وابتكار اللغات للتواصل والتفاهم. وهو يسهم في توليد التفاعل الخلاق والمنتج. ومن أهم خصائصه:

أ- يطال التوسط الذات المفكرة ويحملها على التخلي عن الاعتقاد بوجود فكر مجرد يقوم بذاته ولذاته. فالفكر هو القدرة على الخلق والتحول.

ب- التوسط يطال طريقة التفكير، لأن المشاركة والتحاور والمبادلة التي هي من ميزات عصر الوسائط تؤدي إلى ممارسة فكرية جديدة ومغايرة.

ج- التوسط يطال الفكرة نفسها فعندما نغير طريقة التفكير تتغير نظرتنا إلى الأفكار. وهذا لا يعني الجمع بين الأضداد بصورة تلفيقية، كما ينبّه مفكرنا، بقدر ما يعني ممارسة الفكر لفاعليته بعيدًا عن التصنيف الحاسم الذي يقوم على النفي والاستبعاد.

د- التوسط هو العمل على كل ما هو مستبعد من نطاق الفكر ليفسح المجال للممكن أن يتوسع.

إن ولادة شكل جديد لوجود البشر وأنماط عيشهم، يتجاوز الأنا الذي هو

---

(١) علي حرب، **حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية**، الصفحة ١٥٠.





جوهر فكري يتماهى مع ذاته ويمارس سيادته على الطبيعة والأشياء، لأن الفرد هو أقل معقولية وتعقلًا مما نحسب. هكذا يعبر حرب، في معرض حديثه، عن الفاعل البشري الجديد حيث يتجاوز هذا المولود الجديد مقولة الإنسان الأعلى SuperMan النيتشوية التي هي نبوءة كاذبة. «فالشعار ليس «كن ذاتك» ما دام من المستحيل على المرء أن يتساوى مع نفسه أو يقبض على واقعه أو يملك رغباته، بل إن مثل هذا الشعار مآله شنّ الحرب على الآخر... إن الشعار الممكن هو: حاول أن تكون على غير ما أنت عليه، بالخروج على ذاكرتك أو السبق على ذاتك أو تجاوز حدودك أو انتهاء مواضعاتك»[١]. المسألة عند حرب ليست أن يتأله الإنسان ولا أن يتأنسن اللّه لأن هذين الشكلين سببان رئيسيان لشن الحروب وإراقة الدماء باسمهما، ومن أجلهما يجري تصحير الطبيعة وتدمير الكائنات.

إن الأمر يتعلق بفاعل بشري جديد تتيحه انفجارات ما بعد الحداثة، إنه إنسان وسيط لا يعتبر نفسه أفضل من بقية الكائنات بل يعتبر نفسه جزءً من الموجودات. وهذا الأمر، كما يرى حرب، يُخفف من منازع العدوان التي يمارسها إنسان القيم العليا والمثالات المجردة: «مثل هذا الفاعل البشري، لا هو بالأعلى ولا بالأدنى، لا بالإلهي ولا بالشيطاني، لا بالعظيم ولا بالحقير، لا بالزعيم الأوحد ولا بالفرد بين القطيع، وبالطبع ليس هو بالمثالي ولا بالمادي، لا بالبطل الخارق ولا بالقاصر العاجز... هذا الشكل الجديد الذي يسميه البعض الإنسان العددي، أو الكوكبي، أو المعولم، أو الإنسان الأخير، أو الإنسان العابر، أؤثر تسميته الإنسان الوسيط أو الأنا التواصلي، الذي يبتكر إمكانية جديدة لعلاقته بوجوده، يتجاوز بها ثنائية الأعلى والأدنى، أو مدينة الآلهة وشريعة الغاب، لنسج علاقات بين الناس تتغلب فيها الجوانب الأفقية والتبادلية على الجوانب العامودية والسلطوية»[٢].

٢- العقل التداولي

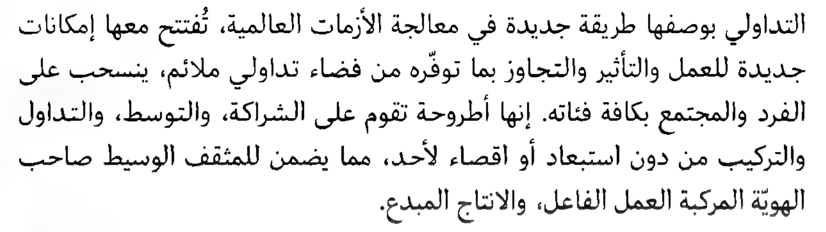
مع فتوحات العولمة والثورة الرقمية، وما يقابلها من أزمة وجودية تعانيها البشرية وتطال كل العناوين، يقدم حرب في كتابه **أزمنة الحداثة الفائقة** أطروحة العقل

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩١ و١٩٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٥ و١٩٦.





التداولي بوصفها طريقة جديدة في معالجة الأزمات العالمية، تُفتتح معها إمكانات جديدة للعمل والتأثير والتجاوز بما توفّره من فضاء تداولي ملائم، ينسحب على الفرد والمجتمع بكافة فئاته. إنها أطروحة تقوم على الشراكة، والتوسط، والتداول والتركيب من دون استبعاد أو اقصاء لأحد، مما يضمن للمثقف الوسيط صاحب الهويّة المركبة العمل الفاعل، والانتاج المبدع.

ويعرض حرب أطروحته التداولية على أنها واقعة فكرية، تخلق مجالها، بحسب قدرتها على الخرق والانتشار والتأثير. فهي فكرة لا تبقى على ما هي عليه، سواء عند من يستقبلها عبر تداوله إياها، أم عند من يطلقها لكي يعمل على إعادة صوغها. وترتكز أطروحته على طريقة جديدة وسياسة مبتكرة في معالجة الأزمات البشرية التي تتجسد في عجز المجتمعات المعاصرة عن معالجة مشكلاتها المزمنة في شتى المجالات وعلى كافة الصعد. وهذه الأطروحة لا تخص مجتمعًا من دون آخر أو هوية ثقافية من دون سواها، ولا تفصل بين ما هو داخلي وما هو خارجي، خاصة مع ما يشهده العالم من تطور تكنولوجي على مستوى الاتصالات التي ألغت كل الحواجز والأطر التي كانت تفصل بين ما هو محلي وما هو عالمي أو، ما يؤثر تسميته حرب، بالكوكبي.

وبما أن هذه الأزمات المتفاقمة تتجاوز صراع الثقافات، أو الصدام بين الإسلام والغرب، أو بين المدارس العقائدية والمذاهب السياسية، وتأخذ صفة الأزمة الفكرية على مستوى العالم، فهي إذا أزمة وجودية تعبر عن قلق وجودي يطال مرجعيات المعنى وعناوين الوجود. فالبشرية أفلست في مجابهة العنف، وهذا ما تشهد عليه الأحداث. والأحرى، في رأي حرب، أن يدور الكلام على شراسة الكائن الإنساني وبربريته، وهو يتفنن في ممارسة العنف ويتقنه، إذ يقول: «ليس منشأ الأزمة شرق روحاني يعاني من فرط المعنى، أو غرب مادي يعاني من غياب المعنى، كما يشخّص بعض العرب الأزمة، أي ليست المسألة مسألة كثرة المعنى والغلوّ في التدين عندنا، أو قلة المعنى والتدين عندهم، وإنما هي محنة المعنى الذي نعمل دومًا على نسخه أو انتهاكه أو تقويضه بقدر ما نتعامل معه بشكل آحادي مطلق أو أقصى ونهائي، أو ثابت وجوهري»[1].

---

(١) علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة**، الصفحة ١٨٤.



العقل التداولي هو عقل جديد، ورهاناته ليست سهلة التحقيق. فهي تُخضع للنقد كل أشكال المصداقية ومصادر المشروعية، من أي جهة أتت، سواء من جانب العقليات الأصولية بعقائدها المقفلة ومشاريعها المستحيلة أم من جانب القوى الإمبريالية بمنطقها الآحادي والعسكري القائم على الطغيان والإقصاء، أم من جانب النخب الثقافية والفكرية بعقلانيتها القاصرة ومشاريعها الفاشلة وأطروحاتها المفلسة. يكتب حرب: «إن العقل التداولي هو تركيب واستثمار، أو صرف وتحويل من حيث علاقته بالمكتسبات والمنجزات، بقدر ما هو تفكيك وتعرية أو تجاوز وتحرر من حيث علاقته بالموانع والعوائق التي تنتج الأزمات وتولّد المآزق»[١].

إذًا، إن أهم الجوانب التي يشتغل عليها العقل التداولي هي جانبا التفكيك والتجاوز اللذين يعملان على:

أ- الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائي بماهياته وحقائقه المطلقة، ومن المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة وقوالبه المسبقة. الفكرة هي واقعة تختزن إمكاناتها، أي طاقة خلاقة، تحتاج إلى الصرف والتحويل. فالذي يطلقها أو يتداولها يتغير بها ويغير بها سواه، لأن الأفكار قائمة على النسبية في حقيقتها وليس على المطابقة أو اليقين.

ب- فضح النزوع العنصري الذي يعمل أصحابه بعقلية التمييز والفرز، أو التطهير والتصفية من حيث العلاقة مع المختلف والآخر، نجد ذلك عند أصحاب المنطق الشمولي. ويسعى حرب من خلال التفكيك لهذه المقولة إلى معرفة الأسس الفكرية التي تتأسس عليها.

ج- التخلص من النزوع النرجسي للنخب الثقافية بفكّ وصايتها على الحقوق والقيم والحريات. فالعقل التداولي لا يتعامل مع المجتمع بوصفه مجتمع خاصة وعامة بل بوصفه مجتمع اختصاصيين في قطاعات إنتاجهم وحقول عملهم.

د- تجاوز التقسيمات العرقية، أو الدينية، أو الجغرافية إلى عقل عربي، أو إسلامي، أو غربي وسوى ذلك من التصنيفات التي تشل طاقة الفكر وتحشره في الزاوية الخانقة.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٥.

أما الأدوار التي يقوم بها العقل التداولي، أو كما يصفها حرب، الاستثمارات والتركيب لهذا العقل فإنها تأتي من وجوه عدة، أبرزها:

أ- إن العقل التداولي يصدر عن فكر تركيبي في التعامل مع الواقع. فالواقع لا يمكن حصره بصورة نهائية، لأنه حقل للإمكان ومسرح للعب والمجازفة. ومن يفكر على نحو تداولي لا يخش المتغيرات بل يعتبرها فرصة لكي ينخرط في تغيير علاقته بالواقع بتغيير سياسته الفكرية السابقة.

ب- يستثمر العقل التداولي التعددية الثقافية بقدر ما هو نقيض للفكر الآحادي. والتعددية مركّب مفهومي بمستويات عديدة أهمها اقتناع المرء بأن هويته تعددية ومركبة، وأنها مشروع لم يكتمل بعد، لأنها مسرح لتعدد الأطياف والشخوص والأصوات بقدر ما هي صيغة وجودية، مبنية على تعدد الميول وتعارض الأهواء. فالهوية هي كينونة مفتوحة على التجدد والتغيير.

ج- العقل التداولي هو عقل تواصلي بامتياز من حيث تعامله مع الظاهرة الاجتماعية. والوجه الآخر للتعددية الثقافية والهوية المهجّنة هو الفاعلية التواصلية فكيف إذا كانت تقنيات الاتصال تشهد ثورتها وانفجاراتها. لذا من يفكر على نحو تداولي يسع دومًا إلى الفكاك من أسر الفكر الآحادي بقدر ما يتقن لغة الحوار والتسوية مع النظراء، والشركاء، بابتكار الوسائط وخلق البيئات التي تتيح التلاقي والتواصل.

د- العقل التداولي هو تأويلي بقدر ما هو تواصلي، وهو يستثمر منهج التأويل من حيث تعامله مع المعاني والحقائق. فالمعنى هنا هو ما لا ينفك عن إعادة إنتاجه عبر تداول الكلام وإنتاج الخطاب وتشكيل النص على سبيل النسخ والاختلاف، أو الزحزحة والإحالة، أو المجاز والاستعارة.

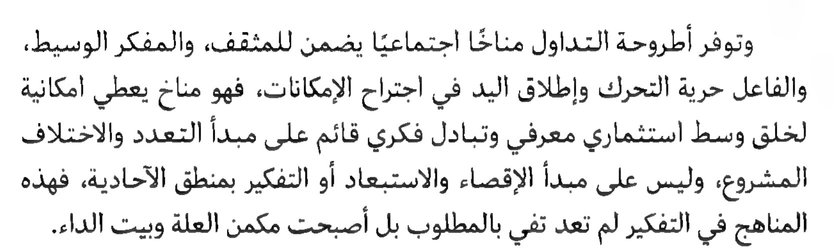
هـ- العقل التداولي يشتغل بحسب المنطق التحويلي، بقدر ما يستخدم النقد التفكيكي، من حيث التعامل مع الأصول والثوابت أو مع المعطيات والأدوات. فلا معنى للتداول من غير خلق عالم أو بيئة معينة تتيح التعايش والتفاهم لأن فعل الخلق بما هو توليد وإنتاج للوقائع هو فعل تفكيك وتحويل لبنية الفكر وجغرافية المعنى، مما ينطبق على المقولات والهويات والسلطات والمؤسسات بقدر ما تتغير بنية الواقع وخارطة القوة.





٣- من مجتمع مدني إلى مجتمع تداولي

إن هذه السياسة الفكرية والأطروحة التداولية التي يدعو إليها حرب ويتبناها، بوصفها طريقة جديدة في التفكير، في ظل انعدام الحلول وانسداد الأفق، ليست أحكامًا تُطبق أو قرارات تُتخذ، بل هي إمكانات نشتغل عليها حتى لا نخسر، بحجة المحافظة، على ما نريد المحافظة عليه من تراث وقيم وأصالة.



وتوفر أطروحة التداول مناخًا اجتماعيًا يضمن للمثقف، والمفكر الوسيط، والفاعل حرية التحرك وإطلاق اليد في اجتراح الإمكانات، فهو مناخ يعطي امكانية لخلق وسط استثماري معرفي وتبادل فكري قائم على مبدأ التعدد والاختلاف المشروع، وليس على مبدأ الإقصاء والاستبعاد أو التفكير بمنطق الآحادية، فهذه المناهج في التفكير لم تعد تفي بالمطلوب بل أصبحت مكمن العلة وبيت الداء.

فالمجتمع المدني لم يعد هو النموذج الذي يشرح ويفسر، أو يعبئ ويحرك، حيث باءت تجربة المجتمع المدني في العالم العربي بالفشل الذريع، بعدما تم انتهاك الشعار من قبل حامليه والداعين له، وبعدما جرى التعامل معه بالطريقة نفسها التي أداروا بها شعاراتهم السابقة. وهو لم يعد يمثل الترياق أو الفردوس، بل بات يعاني اليوم من مأزقه أكثر من أي وقت مضى «سواء من حيث منطق المفهوم، أو من حيث مصداقية القوى التي تطرحه، أو من حيث فاعلية الشعار وطاقته الرمزية على الجذب والتحريك»[١].

ويرى حرب أن مفهوم المجتمع المدني أصبح مثارًا للالتباس الذي يصل إلى حد التناقض، وبات مصطلحًا يولّد الخلط والتشويش. فبينما كان المجتمع المدني يُطرح من قبل الغرب مقابل الكنيسة أو في مواجهتها، أصبح دعاته اليوم هم الكهنة والقساوسة. وبينما كان المجتمع المدني يُطرح بوصفه مجتمع السوق، أصبح يطرح الآن ضد السوق، بعد تحول المجتمعات إلى مجتمعات استهلاكية. كذلك في الوقت الذي كان الداعون إلى مجتمع مدني هم الأحزاب السياسية ضد العائلة والكنيسة، تم اليوم استبعاد الأحزاب من مفهوم المجتمع المدني باعتبارها أصبحت

---

(١) علي حرب، **العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول**، الصفحة ١٣٩.

جزءٌ من المجتمع السياسي هدفها الوصول إلى السلطة. أما في العالم العربي، فيعتبر حرب، أن الذين استيقظوا الآن على مفهوم المجتمع المدني استيقظوا متأخرين على الشعار، كمن يذهب الى الحج بعد عودة الناس. «وهكذا أصبح مفهوم المجتمع المدني إطارا فضفاضًا يتسع للشيء ونقيضه، إذ يستعمل مرة ضد المجتمع الأهلي وأخرى معه، أو يستعمل مرة ضد السلطة وأخرى معها»[١]. ومن حيث مصداقية القوى التي تطرحه اليوم في العالم العربي، فهي لا تختلف عن الأنظمة التي تطالبها به. فهي تدير شعار المجتمع المدني بالطريقة نفسها والعقلية ذاتها التي أدارت بها شعاراتها السابقة وبصورة فاشلة، وهذه القوى تدافع عن شعارها بنصب المتاريس وإقامة الحواجز.

وأما من حيث مضمون الشعار، وفق حرب، فإن المجتمع المدني لم يعد له رنين ولا صدى سوى عند النخب، ولا يحرك قوى على ساحة المجتمع أو في هوامشه، مما يجعل منه عملة رمزية غير رائجة، وشتان بين ما تريده النخب وما يريده الناس ويقدرون على إنجازه. لذا يجد حرب أن «مأزق المجتمع المدني يتبدى أكثر في ضوء التحولات التي تشهدها البشرية مع الدخول في العصر الرقمي، ونمط الإنتاج الإلكتروني، حيث تتغير علاقة الإنسان بمفردات وجوده، بقدر ما يتغير العالم ببنيته ونظامه، وبمشهده وخريطته، بقواه وآليته، بأفكاره ومفاهيمه»[٢] إن نقد المجتمع المدني يفتح الإمكان لتوظيف مكتسباته وتجاوزه نحو مجتمع جديد يمكن تسميته بـ **المجتمع التداولي**.

أما أهم الخصائص التي ينفرد بها المجتمع التداولي والتي نستطيع أن نأخذ عبر تبنينا لها موقعًا على خريطة العالم، فيقدمها حرب في كتابه **العالم ومأزقه - منطق الصدام ولغة التداول** ونلخصها على الشكل التالي:

أ- المجتمع التداولي هو مجتمع وسطي، يتجاوز المجتمع النخبوي والإدارات الهرمية نحو علاقات أفقية تبادلية، وتحل فيه علاقات الوساطة والشراكة والمسؤولية المتبادلة. والناس فيه فاعلون اجتماعيون وليسوا أوصياء بعضًا على

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢.



بعض ولا أضدادًا، بل شركاء في عمليات الخلق والإنتاج أو في أفعال التنمية والبناء.

ب- المجتمع التداولي يتجاوز المثقف صاحب الدور النخبوي والرسولي نحو دور جديد يعبر عنه حرب بالفاعل الاجتماعي الذي يصنع لحياته بقدر ما يشارك في صناعة الحياة وتنمية المجتمع. فالواحد لا يفكر عن الآخر لأن من لا فكرة عنده يصنع بها نفسه وواقعه، يعطي فرصة لسواه لكي يسيطر عليه أو يقرر عنه.

ج- المجتمع التداولي يعمل بمنطق المساومة والتسوية لا بمنطق الطوبى المفارقة والأدلوجة المغلقة والقيم المتعالية على التاريخ، فالحلول القصوى هي أقصر الطرق للفشل والإخفاق.

د- المجتمع التداولي هو مجتمع تعددي يعترف بتعدد المرجعيات، والسلطات والفاعليات، تبعًا لتعدد قطاعات العمل وحقول الإنتاج. ويقصد بالتعددي التعامل مع الهوية الخاصة بوصفها تعددية، أي الاعتراف بأن الفاعل البشري ذو كينونة مركبة من تعدد الوجوه والأصوات بقدر ما هي مركبة من تداخل الأطوار والأبعاد، مما يجعل هوية الفرد بحاجة إلى أكثر من إطار ومؤسسة لكي ينمو ويتفتح ويمارس وجوده على سبيل الاستحقاق والازدهار. وظاهرة التعدد والتركيب هي أجلى وأبرز في عالم اليوم حيث تتسع الهوية عبر تغيير الجنسية والتعدد في الإقامة أو في المهمة والشراكة وحيث يتشكل فضاء حضاري كوني واحد مركب من تعدد العوالم الثقافية وتنوعها.

هـ- المجتمع التداولي يعيد ابتكار عناوين جديدة للحرية والحقوق والديمقراطية وذلك بانفتاح الفكر على الظاهرات واللغات التي تتشكل مع الثورة الرقمية وفتح العمل على معاني الخلق والإنتاج[١].

يستغل حرب مرحلة الأزمة العالمية التي تجسدت في مآزق العقل بأنماطه السائدة، ويرى فيها فرصة سانحة أمام العرب لدرس الأزمة، والمساهمة في تجديد شبكات الفهم وصيغ العقلنة وذلك بالتحرر من الخرافات وعقدة الضحية وعقلية المؤامرة ومنطق الصدام.

---

(١) أنظر كتاب علي حرب، **العالم ومأزقه**، القسم الثاني.



فالعقل التداولي، كما يقول حرب، «هو صيغ ونماذج أو موجات وشبكات تخلق مجالها أو تترك أصداءها ومفاعيلها في تغيير أو تعديل خارطة الواقع سواء على مستوى قطاع إنتاجي أو فضائي أو مجتمعي أو أفق عالمي»[١].

إن العقل التداولي بما يحمله ويتضمنه من عقل تركيبي تأليفي هو معطى مفتوح على تعدد الوجوه بعيدًا عن التفكير بصورة آحادية. وإن الإنسان المثقف بهذا العقل يتصف بأهم السمات التي يتصف بها المجتمع الحضاري، مما يعطي المثقف الفاعل الأمل في اجتراح الممكنات نحو النجاح والابتكار، «فلا شيء يعطل الفاعلية الفكرية أكثر من حصر الفكر تحت إسم، أو صورة، أو نموذج، أو أي مبدأ واحد، أو وحيد. لأن التفكير المخصب لا يقوم على درك المسائل بحسب آليات التمثل ومنطق المماهاة، وانما هو محاولة لفهم ما يحدث من الاختلاف والفرادة والجدة، بالتحرر من المسبقات والمصادرات أو بتفكيك البداهات والمسلمات أو بكسر النماذج وخرق التماهيات»[٢].

٤- نقد ورد

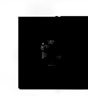
إلا أن أطروحة العقل التداولي لم تسلم من النقد من قبل بعض القراء والمثقفين. فمنهم من وصف العقل التداولي بأنه رهان خاسر وانهزامي ويتصف بالطوباوية[٣]. ويوضح حرب ردًا على هذا الانتقاد أن العقل التداولي جاء بالضد من الطوباوية لشدة ارتباطه بالواقع ضاربًا مثالًا على تعامل المثقفين مع مفهوم الوحدة معاملة طوباوية بعيدًا عن الفكر التعددي (التداولي)، هذا التعامل لم ينتج سوى التفرقة والتشرذم والفشل. «إن مصطلح التداول ليس جديدًا، ولكنني حاولت إعادة صوغه على سبيل التوسيع والإثراء أو إعادة التركيب والبناء بنقله إلى حقل جديد من الأسئلة والقضايا، مستفيدًا من غنى المفردة بالعربية، ومن المنجزات المعرفية في الفلسفة وعلوم اللغة بما فيها علم التداول بوجه خاص، إضافة إلى الإفادة من

---

(١) علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة**، الصفحة ١٨٧.

(٢) علي حرب، **الأختام الأصولية**، الصفحة ٣٩.

(٣) شريح محمود، **مجلة المعابر الإلكترونية**، «منطق توليدي يفضي إلى رهان خاسر»، ٢٠١١م.





وقائع العصر الرقمي وفتوحاته في مجال المعلومات والاتصالات»[١]. وأما بالنسبة إلى وصف أطروحة العقل التداولي بالرهان الخاسر، فإن حرب يعتبر أن مثل هذا النقد يأتي من خلفية فكرة الصراع. والمؤمن بالصراع لا بد أن يرى في التداول خسارةً وانهزامًا. ومما يقوله في رده: «الرهان الخاسر بل المدمّر هو أن نستمر في التفكير بنفس العقلية، والطريقة والوجهة التي تقودنا من هزيمة إلى أخرى ومن خسارة إلى خسارة أكثر فداحة. والممكن هو أن نرد على فكرنا بتغيير سياستنا الفكرية بصورة تمكّننا من اجتراح إمكانات جديدة لتغيير الموازين والمعادلات... وأما التفكير على نحو شمولي، أو آحادي، أو عنصري أو ضدي، فإنه يخنق الإمكانات ويولد ما نعمل على محاربته من عنف وبربرية وخراب»[٢].

(١) علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة**، الصفحتان ١٩٦ و١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ١٩٤ إلى ١٩٦.



الفصل الثالث:
الثورات العربية

يصف حرب عام ٢٠١١ بأنه عامٌ حمل توقيع العرب وختمهم بوقائعه وأحداثه، إنه عام العرب بامتياز. فالشعوب العربية بدأت الخروج من معاقلها والتحرر من سجونها. وجاء كلامه في كتابه **الثورات الناعمة، نحو تفكيك الديكتاتوريات والأصوليات**، على أثر الثورات العربية قائلًا: «فبينما كان الحاكم والداعية والمثقف أو المتلاعب والمضارب، يتربع في سلطته المغتصبة، أو يتنعم في ثروته الغير مشروعة، أو يتشبث بعقائده البائدة وأفكاره المستهلكة، أو يدافع عن هويته العاجزة وثوابته المعيقة، كانت تعتمل وتتشكل في رحم المجتمعات العربية قوى جديدة، بصورة صامتة وغير مرئية ومن غير ادعاء، أفاد أصحابها من التحولات التي صاحبت الموجة الحداثية الجديدة، بأدواتها الفائقة ووقائعها الافتراضية»[١].

لقد جاءت الثورات العربية كزلزال اهتزت معه أوضاع راكدة منذ عقود وسقطت أنظمة حكم عاتية، وهوت أصنام فكرية خاوية. هكذا يصف حرب أمر هذه الثورات وأحداثها التي تتعاقب بسرعة ملفتة، ويطلق عليها، خاصة ثورتي تونس ومصر، لقب ثورة الناشطين في الميادين، وثورة الكل، فالجميع نزلوا إلى الميدان. وهذا معنى من معاني الديمقراطية التشاركية، لقد غيّرت الأحداث وجه العالم ككل. وهذه الثورات، تطوي وتتجاوز بأساليبها ومعطياتها عصر النموذج النخبوي الفاشل، الذي اشتغل أصحابه بتلفيق النظريات وفبركة الأوهام. فالعالم العربي يستدرك اليوم ما فاته عبر الأجيال بعدة مستويات: منها كسر عقلية النخبة،

---

(١) علي حرب، **الثورات الناعمة، نحو تفكيك الديكتاتوريات والأصوليات**، الصفحة ٢١.



والانتقال السريع إلى مجتمع تداولي حيث كل الناس فاعلون ومشاركون في أعمال البناء والإنماء، كل في موقعه وبأدوات اختصاصه وعمله.

وهو يطوي أيضًا النموذج البيروقراطي العاجز الذي يستخدم أصحابه في الإدارة، أساليب مستهلكة أو بائدة تولّد هدر الجهد والوقت والثروات. أما النموذج الجهادي القاتل الذي تصنعه وتصدّره الحركات المتطرفة، فقد تحوّل في نظر الناس إلى بعبع وجلاد. لقد سقط واستُهلك وتداعت صورته، بعد أن حوّل المجتمعات إلى سجون كما الى مسالخ ومقابر.

إن حقيقة الثورات الجديدة اليوم، في نظر حرب، هي تسجيل نهاية عصر الشمولية والأصوليات من سجل الأحداث. وإن بقيت هذه الشمولية والأصوليات قائمة اليوم، فلكي تتراكم المشكلات أكثر وتتحول إلى أزمات خانقة مزمنة ومستعصية. ويؤكد أن هذا النجاح السريع الذي تم بأقل الخسائر في ثورتي تونس ومصر استدعى اهتمام الساسة والمفكرين في العالم أجمع بمجريات هاتين الثورتين اللتين سوف تغيران نظرة الآخرين إلى العرب. إلا أن ما يُنتظر من هذه الثورات هو تغيير النظام الفكري بعدّته وعاداته وآلياته وهو ما يتطلب جهدًا مضاعفًا من كافة الناشطين والفاعلين، لكن هذا ما لم يحدث لحدّ الآن.

١- القوة الناعمة

إذا كان لكل عصر ثوراته فلكل ثورة أساليبها ومفرداتها، ويجد حرب في ثورتي تونس ومصر، على وجه الخصوص، ثورتين سلميتين اشتغلتا بالقوة الناعمة لا بالقوة العارية. فالعنف يضرب الثورات ويبدد الأحلام ويقوّض الشعارات وهو لا ينتج إلا الدمار المتبادل.

ومن الدروس المهمة التي يمكن أن نستفيدها من الثورة الرقمية، كما يرى حرب، هي أن القوة الناعمة والفائقة أثبتت أنها أقوى من الأنظمة الأمنية وأجهزتها المخابراتية، «نحن أمام ثورات لم تصنعها الرشاشات بل الكتب الرقمية والشاشات الخارقة للجدران الحديدية والعقائد المغلقة»[1].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٠.



لقد كانت الثورات السابقة تنظر إلى الفرد كعبد خاضع يمارس طقوس العبادة للثورة وآلهتها وأبطالها. أما الثورات الجديدة الناعمة المدنية فإنها تعامل الفرد كمنتج ومشارك في بناء بلاده، كما هو مشارك في صنع ثورته. والثورات الحاصلة هي «متعددة الأبعاد، إذ هي سياسية بقدر ما هي فكرية، وتقنية بقدر ما هي ثقافية، وخُلُقية بقدر ما هي اقتصادية. إنها تجسد ولادة فاعل جديد على المسرح، هو الإنسان الرقمي ذو الأنا التواصلي وصاحب العقل التداولي الذي يتعامل مع معطيات وجوده ووقائع حياته بمفردات الاختراع والابتكار والتحويل والبناء والتجاوز»[١].

٢- صدمة النخب

يُرجع حرب تفاعل المثقفين مع الأحداث والثورات التي جرت في أكثر من بلد عربي، إلى كونهم يتصرفون دومًا بوصفهم الأوصياء والوكلاء الحصريين على القيم العامة، المتعلقة بالحقيقة، والعدالة، والثورة، والهوية والأمة، مع أنهم فقدوا المصداقية والمشروعية والفاعلية منذ زمن طويل سواء من حيث نماذجهم في فهم العالم أم من حيث برامجهم في تغيير الواقع. «فالعالم يتغير بعكس تصوراتهم وخططهم والأهم أنه يتغير على يد قوى جديدة كانت مستبعدة أو مهمشة وربما محتقرة من جانب المثقفين الذين يدعون احتكار الوعي والعلم والمعرفة بأحوال العالم، فإذا بهذه القوى تبدو حيّة ناشطة فعالة أكثر مما يحسب دعاة التقدم والتغيير، الذين سارعوا إلى تلقف الأحداث التي صنعها غيرهم من الفاعلين الجدد والتعيش عليها للحصول على شهادة حسن سلوك ثوري أو تحريري أو تنويري»[٢]. وينتقد حرب المثقفين الذين قدموا مشاريع تغييرية، وعجزوا عن استيعاب ما يجري للوهلة الأولى، في حين أن الثورات أيقظتهم من سباتهم الثقافي والأيديولوجي، وفاجأتهم بأن المعطيات قد تغيرت، وهم لم يعودوا عقل المجتمعات النيّرة ولا ضمائرها الحيّة. وهو يدعوهم للاعتراف بفشلهم وإفلاسهم وبأنهم الوجه الآخر للأنظمة التي يدينوها فيقول: «لنعترف بفشلنا وإفلاسنا، وبأن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

(٢) علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة**، الصفحة ٤١.

جيلنا قد أورث الأجيال الجديدة كل هذا التردي والتراجع. ومؤدى الاعتراف أننا الوجه الآخر للأنظمة التي ندينها ونتنشي لانهيارها»[1].



وينبه في كتابه **الثورات الناعمة** إلى أن مأزق العديد من فلاسفة العرب ومفكريهم اليوم، يتمثل في تمسكهم الدائم بإثارة أسئلة النهضة ومشكلات الحداثة، فيما الفاعلون العرب الجدد قد تجاوزوا الحداثة إلى ما بعدها، بانخراطهم في الحداثة الفائقة والسيّالة للعصر الرقمي والواقع الافتراضي وهم يتصدرون الواجهة ويصنعون الحدث.

٣- فضيلة الاعتراف

لا يجد حرب في نقده للمثقفين جلدًا للذات أو ظلمًا لأحد. فاعترافه بأن جيله قد فشل في ما طرحه من شعارات لأنه فقد القدرة على التفكير الحي والتخيل الخلاق يعبّر عنه أحسن تعبير الروائي المصري صنع اللّه إبراهيم، بقوله تعليقًا على الثورة الجارية في بلده: «حتى في الحلم، لم أكن أتخيل أن تكون هذه الثورة ممكنة»[2]. وهذا ما عبر عنه، من جهته أيضًا، الروائي التونسي الحبيب السالمي، بتعليقه على الثورة التي قامت في بلده، إذ قال: «إن المثقفين التونسيين، وأنا واحد منهم، لم يكونوا على مستوى هذا الحدث العظيم... حتى المعارضة السياسية فوجئت بهذه الثورة، وهي تلهث للحاق بها»[3]. من هنا حدثت الثورة على يد قوى جديدة بعقولها وأفكارها وأدواتها. فالرهان اليوم على ما يتمنى حرب، أن تحدث هذه الثورة تغييرًا يطال مختلف وجوه الحياة، بقدر ما يطال المفاهيم، والأساليب، والمعايير والأذواق.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤١.

(٢) نص للروائي صنع اللّه إبراهيم، نقلًا عن مقالة للكاتب روبير سولي، ترجمة سعيد بو خليط، موقع مغرس الإلكتروني، ٢١-٣-٢٠١١.

(٣) نص للروائي حبيب السالمي من مقابلة له مع **جريدة الأهرام** في ٥-١٢-٢٠١١.

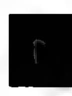
٤- تواضع وجودي

يلفت حرب إلى ضرورة أن يأخذ المثقفون العبر والدروس من الناشطين الجدد وذلك في تواضعهم وصدقهم. فثمة صورة لافتة وسط المشهد، يقول حرب، هي صورة وائل أبو غنيم الناشط الإلكتروني في ثورة مصر، الذي لا يهدد بحرق البلاد والعباد تحت شعار أنا أو لا أحد، بل يبكي بعد خروجه من السجن، معترفًا بأنه ليس بطلًا بل هو واحد كسواه ممن يشاركون في صنع ما يحدث. وهذا لا يشبه النماذج الثورية السابقة بأشكالها المختلفة، ولا يشبه الحاكم الديكتاتوري، أو السياسي الفاشي، كما أنه لا يشبه المنظّر العقائدي ولا المثقف الحداثي، إنه يشبه غاندي ومانديلا. إنه نموذج الفاعل الجديد الذي يشارك في صنع عالم مختلف وافتتاح عصر جديد تصنعه الكتب الرقمية والانتفاضات السلمية التي تسجل نهاية البطولات الدموية والبيروقراطية الثقافية.

ولم يتردد حرب في التطرق إلى ظاهرة الحركات الأصولية معتبرًا أنها لا تحسن إلا الدمار والخراب: «إن صعود هذه الحركات التي استفادت من إخفاق المشروع القومي والبرنامج الاشتراكي أدى إلى مزيد من التردي والتراجع. ولا غرابة، لأن الأصوليات هي موجات ارتدادية تحكمها الذاكرة الموتورة والعقائد الاصطفائية التي يفكر أصحابها بعقلية الثأر والانتقام مما هو حديث ووافد، ولذا فما بوسعها أن تفعله هو تقويض نظام أو تخريب عمران، لولا أنها لا تقدر على الإصلاح أو تحسن البناء، بقدر ما تعتبر أن المستقبل هو وراءنا لدى الماضين، لا ما نقدر على إنجازه. ولأن أصحابها يفكرون بمنطق الإقصاء والاستئصال للمختلف والآخر، فإنها تشتغل بنصب المتاريس وخلق الأعداء، ولا تولد إلا الحروب الأهلية التي تفتك بغير مجتمع عربي... مما وضع المجتمعات العربية بين فكي الكماشة الخانقة: استبداد مضاعف وفساد منظم، ثراء فاحش وفقر مدقع، جحيم المخابرات وجهنم الإرهاب»[١].

هذا ولا يقطع حرب الأمل من أن تتجاوز هذه الثورات امتحانات الديمقراطية، والعدالة والكرامة التي تصنع مستقبلًا جديدًا تتكسر معه الصور النمطية السلبية

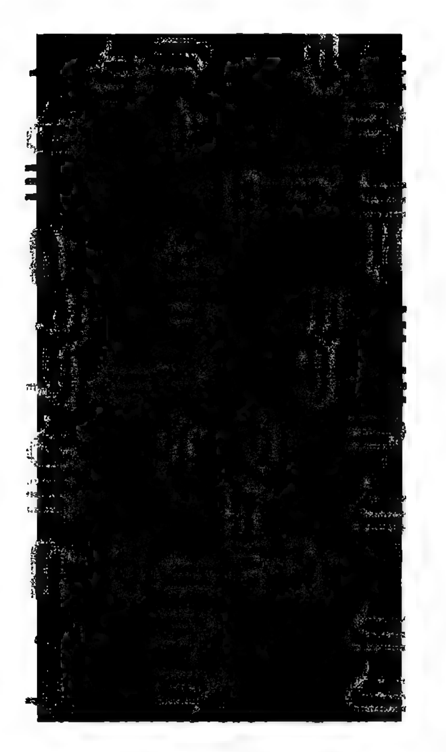
(١) علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة**، الصفحات ١٠ إلى ٢٠.





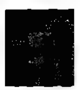
عن العرب، لكي تتشكل صورة جديدة مشرقة، بوصفهم من بناة الحضارة ومن صناع المعرفة، إلا أننا نجده قد تعجل في حماسه للثورات العربية وما أنجزته بأدواتها الناعمة. هذا ما أثبتت الوقائع اللاحقة خلافه في مصر وتونس حيث عاد ما يسمى بالدولة عميقة الجذور إلى الحكم مجددًا. وأثبتت هذه الدولة العميقة أنها أقوى من كل الثورات وأن جذورها ضاربة في كل قطاعات الدولة من دون استثناء، فضلًا عن أن إعطاء حرب دورًا هامًا لبناء المجتمعات على أيدي التقنيين والفاعلين في قطاعات أخرى هو بعيد بعض الشيء عن الواقع لأن التقنيون لا يمكن لهم أن يؤسسوا لمجتمعات حديثة، بل أهل العلوم الإنسانية هم الذين يبدعون في الميادين الاجتماعية والثقافية بشكل أوسع وأشمل، إنها ميادينهم وقد استطاعوا ذلك عبر العصور.

الخاتمة



لقد احتل حرب موقعًا مميزًا وفريدًا على خريطة المفكرين العرب. وهذا لا يعود فقط إلى غزارة إنتاجه أو إلى تنوع الموضوعات التي تناولها في كتاباته التي امتدت لأكثر من ثلاثة عقود أو إلى منطلقاته الفلسفية، بل يعود بالدرجة الأولى إلى كونه صاحب تجربة فريدة في عالم الكتابة، وصاحب ممارسة فكرية تفاعلت مع كل المعطيات والإبداعات الفكرية المعاصرة من أي جهة أتت، لتخطّ خطّها الفكري المستقل. فرفعت شعار النقد ونقد النقد ومارسته ووظّفته في كل المجالات من دون الانتماء إلى مدرسة فكرية بعينها أو خط فكري واحد.

لقد تمتع حرب بأسلوب نقدي مميز في التنقيب عن أسباب تردي المثقف وفشله في أداء دوره. فكان كشفه عن أوهام المثقف وتفكيكها وتوصيفها وكذلك طرحه لمفهوم الهوية المركبة والعابرة، بمثابة محاولة لرسم صورة جديدة للمثقف الذي يؤدي دورًا مختلفًا في عالم جديد، عالم الكونية والفتوحات المعرفية، التي جعلت الكثير من المفاهيم تبدو أقل ثباتًا ويقينًا، وبحاجة إلى كثير من المراجعة والتدقيق. وليس أدل على ذلك ما جرى ويجري من أحداث دولية وإقليمية، عربية وغير عربية، أثبتت، إلى حد كبير، أهمية ما أشار إليه حرب منذ التسعينات من القرن الماضي، من خطر السبات الأيديولوجي الذي يغط فيه غالبية المثقفين العرب على اختلاف انتماءاتهم السياسية والحزبية والقومية والدينية، لعقود طويلة، مما أفسح المجال للحركات الأصولية المتطرفة في التنامي، والتشكل، وإغراق الساحة العربية والإسلامية بالتسطح الثقافي والتردي الإنساني بشكل عام، وأمعن في تشويه أكبر لصورة العرب والمسلمين أمام العالم، بالإضافة الى تشوهاتها السابقة.



لذا اكتفينا بسرد القليل من الوقائع والأحداث لنقيّم إيجابًا نقده الجارح والعنيف للمثقف، ومطالبته بدور جديد يحظى بقدر واسع من الحرية لتخطي الأسباب التي كرست كل هذا التراجع والتخلف، ودعوته المثقف إلى التسلح بعدة فكرية جديدة يستثمر فيها معرفته وهويته وتراثه للخروج من أزمته، لكن ليس عبر ممارسته القيادة أو الزعامة، بل عبر تخليه عن تلك الأدوار لصالح دور أكثر تواضعًا هو دور الفاعل الاجتماعي الجديد. شعاره التُّقى الوجودي، والتواضع المعرفي، والاعتراف بوجود فاعلين آخرين هم شركاء في عملية البناء الحضاري، ولديهم القدرة على تحقيق ما أخفقت في تحقيقه النخب المثقفة على مدى عقود.

وبعد أن استعرضنا في فصول هذه الدراسة الحقل الفلسفي، الفسيح والمتعدد، الذي يشتغل عليه حرب، وكيف أنه أجاد استعمال الآلات الحديثة في مهمته الفلسفية الأساسية التي يتناول فيها ما هو راهن، نجد أننا أمام عمل جاد وجهد دؤوب نجح إلى حد كبير في تأثيره على جميع المهتمين به من دون استثناء سواء كانوا مؤيدين لرؤى حرب أم معارضين لها. فحرب يزعزع البنيات الفكرية ويزحزح الأفكار المتحجرة ويستبدلها بأفكار أخرى يتعامل معها بوصفها نمطًا من أنماط الوجود الحيّ المنفتح على كل الصعد والمجالات، وتعكس رؤيته لحركة الكون وتحوله المستمر ونشاطه المضطرب.

لقد اكتسبت أطروحة حرب، في نقد أوهام المثقف وأزمته، راهنيتها من جديد بعد أن ثبت بالفعل أن القرن الحادي والعشرين سيحمل الكثير من المراحل الحرجة للمثقف، بدءً من ضرب مركز التجارة العالمي في أيلول ٢٠٠١م. والغزو الأميركي للعراق وأفغانستان، والتقلبات الحادة بين الخصوصية القومية، والعالمية الكونية في أوروبا، وصولًا إلى الثورات العربية التي حصلت في تونس ومصر، وغيرها من الأحداث الجارية والدامية في غير بلد عربي وإسلامي، وتنامي الحركات الأصولية التي نبّه إليها حرب منذ عشرات السنين على أنها لا تجيد سوى استعمال آلة القتل والدمار. كل هذه التحولات الهائلة وغيرها الكثير جعلت جميع مثقفي العالم يشعرون بأنهم تجاوزوا عصرًا كاملًا وأنهم دخلوا مرحلة جديدة هي مرحلة ما وراء العولمة.

واستطاع حرب بعد أن أجاد في استعمال عدته الفكرية الجديدة، أن يستلهم

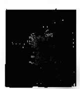


ويستثمر النص الفلسفي قديمه ومعاصره، وأن يهضم ما جاءت به فلسفة ما بعد الحداثة، وبالأخص فلاسفة الفرق والتكرار، فقدم بذلك للفلسفة طريقة جديدة تعتمد النقد ونقد النقد لكل نتاج فكري، طريقة تبدأ بنقد الذات المفكرة ولا تنتهي به.

هذا، وقد استوقفتني مليًا مسألة نقد الذات المفكرة على وجه الخصوص، أثناء قراءتي لمؤلفات حرب التي تجاوزت العشرين مؤلفًا خلال إعدادي لهذه الرسالة. فهو يعتمدها كاستراتيجية أساسية في أكثر أعماله الفلسفية النقدية التي نجد فيها أن ذاته المفكرة هي أول ما تتلقى سهامه النقدية، وهو نقدٌ يصبُّ في المنحى الذي أنجزه فلاسفة الاختلاف في نقدهم لفلسفات الوعي التي ترتكز على دور الانسان ووعيه وفاعليته في الحياة والمجتمع. وإن نقد حرب للنخب المثقفة هو نقد للمجتمع الذي ينتمي إليه، ونادرًا ما نجد هذا عند مفكرين آخرين، ممن يمارسون عملية النقد. فغالبًا ما يُنتقد الآخر بوصفه المسؤول عن العجز والإخفاق والفشل، إلا أن حرب يعالج ذاته ويسلط الضوء على أزمته ومشكلته وينتقل في مقارباته من نقد الآخر إلى نقد الذات.

وتطلبت هذه المسيرة الفكرية الفريدة، التي ما زالت تحافظ على نشاطها المتوهج، من صاحبها نقدًا جذريًا لبنيته الفكرية عمل من خلاله على صياغة مفاهيم جديدة للهوية والحقيقة والفكر والذات، مما يعطي مصداقية لما اعتبره حرب من المهمات الأساسية التي يتوقف تحقيقها على المثقف والمفكر، وعلى الفيلسوف بالتحديد.

إلا أن هذا لا ينفي مغالاة حرب في نقده للمثقف العربي على وجه الخصوص الذي لم ينتج أفكارًا جديدة على صعيد المعرفة ولم يفتح حقولًا جديدة لها. فالمثقفون العرب منذ عصر النهضة كالأفغاني، ومحمد عبده وصولًا إلى حنفي، والجابري هم مثقفون مرتبطون بالسلطة بشكل أو بآخر. فهم أناس بالكاد يحصلون على لقمة عيشهم من خير السلطان نفسه، هذا إن فكروا في العيش في الداخل، وإلا فانهم يهاجرون ويعملون في بيئة غير بيئتهم. لذا نجد أن مقارنة حرب لهؤلاء المثقفين بفلاسفة الغرب أمثال فوكو، ودولوز ودريدا هي مقارنة غير دقيقة. فنحن لم ندخل بعد عتبة الحداثة ناهيك عن عتبة ما بعد الحداثة. ونحن في الدرجة الأولى من السلم في حين وصل غيرنا إلى درجات أعلى من ذلك بكثير، فكيف لنا عندئذٍ أن نقارن الجابري بفوكو؟



كما أننا لا نستطيع أن نتجاهل ظروف أكثر المثقفين في البلدان العربية التي عانت وما زال بعضها يعاني من الاضطهاد ويحاط بشتى أنواع المخابرات. فكيف يمكن للمثقف المراقَب والمهمَّش والمُنعزِل أن يبتدع طريقة جديدة في التفكير بعد عقود من القمع وكمّ الأفواه تمتد إلى خمسين سنة أو أكثر؟ وحرب هو مثال أكبر على ذلك. فهو لم يكن باستطاعته أن يقول ما يقول إلا لأنه يعيش في لبنان حيث هناك بيئة حاضنة لحرية التفكير ولو بالحد الأدنى. كما علينا أن لا ننسى أن النهضة العربية لم تؤسس لمجتمعات حديثة، وهذه النهضة لم تبدأ إلا بدفع من الأجنبي، أي بدفع من الخارج، أي بعوامل خارجية، ولم تكن نتيجة أوليات داخلية. ويتكرر الأمر نفسه الآن مع ما يحصل في الثورات العربية التي لم تر النور أو لم تصبح ممكنة إلا بعد احتلال العراق وخلق مناخ، ولو قليل من الحرية.

أما تساؤل علي حرب المركزي، في أغلب نتاجاته، عن تزايد انتهاك الحريات في عصر التحرر وعلى يد دعاة التحرير أنفسهم، ومساءلته عن أسباب تراجع الديمقراطية على أرضها بالذات، فإن مثل هذا التساؤل سيبقى طالما أن المفكر يخون مهنته في إنتاج المعرفة. فالمثقف أو المفكر الذي يفشل في مهمته ويخون مهنته ويسعى إلى السلطة والنفوذ، سيؤول به ذلك حتمًا إلى هامش المجتمع عند تغييره. وسيكون المؤثر واللاعب في المجتمع فاعلًا آخر ومن قطاعات أخرى لا تملك القدرة على إنتاج الأفكار وابتداع ما يطلق عملية التفكير. ربما لأجل هذا ينتشر الابتذال كالوباء في المجتمعات. فبعد أن جفت الأفكار أو كادت تجف لانقطاع المثقفين والمفكرين والفلاسفة عن إنتاج أفكار جديدة تتلاءم مع ما يحدث في المجتمعات، اتجهت هذه الأخيرة إلى الابتذال والسطحية. كذلك الأمر على صعيد الحركات الإسلامية الدينية أو من تنسب إلى نفسها هذه التسمية، فهذا لا يعني أن الإسلام يتحقق في هؤلاء، بل يعني أن انحطاط إسلام هؤلاء يعود إلى انحطاطهم وابتذالهم وسطحيتهم، لأن الإسلام يحتاج دائمًا إلى إعادة فهمه وفقًا لمعطيات العصر. وكل قراءة جديدة تعبّر عن مستوى قارئها في التفكير. فالابتذال أصبح سرطانًا ينتشر بسرعة في أذهاننا وينهشها.

لذا إن مهمة التفكير لا تعني الإتيان بمنتج جديد حسب الموضة، بل تعني الجواب عن سؤال ما التفكير اليوم؟ ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ فنحن نعيش مشكلة



عامة، تكاد تسيطر على المعمورة بأكملها. فما يعاني منه الكوكب حاليًا ليس قلة الثورات أو قلة المنتوجات، أو قلة العلم، أو قلة السلطة، إنما هو انعدام الأفكار وندرتها. فالمثقف النبي يبقى مبشرًا ونذيرًا، لا منتجًا لأفكار جديدة.

كما أن حرب ينسى أن المهام التي يطلبها ويضعها على عاتق المثقفين تفوق قدراتهم وطاقاتهم. فهي تعود لأفراد عباقرة، فلاسفة عباقرة يندر وجودهم، وعلينا أن نمهد لقدومهم. فليس كل من ادعى الفكر أو الثقافة.هو مفكر ومثقف، ولا كل من ادعى السياسة هو سياسي.

إن الأزمة الفكرية في مجتعاتنا العربية وما تعاني منه شريحة المثقفين ليست بسبب تقديم أهل العلم بالمعنى التقني خدمتهم للسلطان، فذلك لم يكن يومًا أمرًا كارثيًا. الكارثة الكبرى تقع عندما يقف الفقيه «المثقف القديم» والمفكر «المثقف الحديث» على باب السلطان ليقدم أوراق اعتماده. عندئذ يضيع المجتمع ويستبد السلطان، ومن ثم يُقطع رأسه، لكن لا لكي تقام دولة حديثة، بل لكي يُستبدل بطاغية آخر.



لائحة المصادر والمراجع

المصادر الخاصة بمؤلفات علي حرب:

١. **التأويل والحقيقة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥م.).

٢. **نقد النص** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣م.).

٣. **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤م.).

٤. **خطاب الهوية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦م.).

٥. **الاستلاب والارتداد** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م.).

٦. **الفكر والحدث حوارات ومحاور** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧م.).

٧. **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.).

٨. **أصنام النظرية وأطياف الحرية** (بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠١م.).

٩. **الاختام الاصولية والشعائر التقدمية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م.).

١٠. **حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م.).

١١. **الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.).

١٢. **نقد الحقيقة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.).

١٣. **أزمة الحداثة الفائقة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.).





١٤. **هكذا أقرأ: ما بعد التفكيك** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.).

١٥. **الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة** (بيروت: دار فكر ودراسات، ٢٠٠٥م.).

١٦. **العالم ومأزقه نحو عقل تداولي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.).

١٧. **أوهام النخبة ونقد المثقف** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨م.).

١٨. **ثورات القوة الناعمة، نحو تفكيك الديكتاتوريات والأصوليات** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١١م.).

١٩. **ملاك الله والأوطان، الهشاشة/ المفارقة/ الفضيحة** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٤م.).

المراجع:

١. مجموعة من الباحثين **قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، نقد الحقيقة والتأويل** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف، ٢٠١٠م.).

٢. محمد الشيخ، **المثقف والسلطة** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩١م.).

٣. جمال نعيم، **جيل دولوز وتجديد الفلسفة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م.).

٤. محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.).

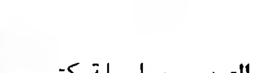
٥. محمد مزوغي، **في نقد ما بعد الحداثة ٢ - فوكو والجنون الغربي** (الرباط: منشورات كارم الشريف، ٢٠١٠م.).

٦. عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين** (بيروت: دار الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م.).

٧. علي أومليل، **سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م.).

٨. أحمد موصللي، لؤي صافي، **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢م.).





٩. بو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني، **آفاق فلسفة عربية معاصرة** (بيروت: دار الفكر المعاصر ٢٠٠١م.).

١٠. مجموعة من الباحثين، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي،** سلسلة كتب المستقبل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ٢، ٢٠٠٢م.).

١١. مجموعة دراسات لمفكرين عرب، **المثقف العربي همومه وعطاؤه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة ٢، ٢٠٠١م.).

١٢. مجموعة من الباحثين، **الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الحسن الثاني، ٢٠١١م.).

١٣. الشريف طاوطاو، **الفلسفة العربية المعاصرة،** موسوعة الأبحاث الفلسفية (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٤م.).

١٤. محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف في فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب** (الجزائر: منشورات صفاف ومنشورات الاختلاف، ٢٠١٤م.).

١٥. محمد عابد جابري، **المثقفون في الحضارة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م.).

١٦. جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة،** ترجمة أسامة الحاج (بيروت: مجد، ١٩٩٣م.).

١٧. عبد السلام بنعبد العال، **أسس الفكر المعاصر** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠م.).

١٨. عادل عبد الله، **التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل** (دمشق: دار الحصاد، ٢٠٠٠م.).

١٩. جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني،** ترجمة كمال الحاج (بيروت: دار مكتبة الحياة، الطبعة ٢، ٢٠١١م.).

٢٠. حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.).

٢١. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.).





٢٢. محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.).

٢٣. عبد الكريم سروش، **العقل والحرية**، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠م.).

٢٤. عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.).

٢٥. كمال عبد اللطيف، نصر حامد عارف، **إشكاليات الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م.).

٢٦. سعيد يقطين، فيصل دراج، **في آفاق نقد عربي معاصر** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م.).

٢٧. رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.).

مقالات من صحف ومجلات ومواقع:

١. آلان تورين، **جريدة لوموند**، «المثقفون الغربيون والثورات العربية»، ترجمة هيفاء زعيتر، (باريس: شباط ٢٠١١م.).

٢. موسى وهبه، **ما فلسفة بالعربية اليوم** حوار رحيل دندش ٢٠١٢/٦/١٨م. مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر.

٣. ضمد وسمي، **موقع الحوار المتمدن**، «نقد المنطق التحويلي»، عدد ٢٨٥٠، ٢٠٠٩/١٢/٦م.

٤. صالح الوائلي، **مجلة الفرات الإلكترونية**، «علي حرب ونقده للمنطق الأرسطي»، ٢٠٠٣م.

٥. محمد المراكشي، **مجلة الفكر المعاصر**، «مشكلة الثقافة عند بعد المفكرين العرب المعاصرين» (القاهرة: عدد٩٠-٩١، ١٩٩١م.).

٦. مسعود ضاهر، **مجلة الفكر المعاصر**، «الثقافة العربية في مواجهة المتغيرات الدولية الراهنة» (القاهرة: عدد ١٥٥، ١٩٩٣م.).





٧. سهيل القش، **مجلة الفكر المعاصر**، «المثقف والسلطة في المجتمع العربي، النموذج اللبناني» (القاهرة: الأعداد ١٥١ إلى ١٥٥، ١٩٩٢م.).

٨. عبد الرزاق الحمامي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، «المثقف العربي الاسلامي والمستقبل» (بيروت: تموز – آب ١٩٩١م.).

٩. علي سليمان، **موقع عرب ٤٨**، «تصنيع الخرافة المثقف العربي في عصر الحقائق الافتراضية»، ١٧/٦/٢٠٠٦م.

١٠. سعدون هليل، **الحوار المتمدن**، «إدوارد سعيد في كتابه المثقف والسلطة»، عدد ٢٨٦٢، ١٨/١٢/٢٠٠٩م.

١١. دلال البزري، **موقع فكر**، «المثقف العربي ودوره، سؤال الأزمات والثورات»، ٢٤/٨/٢٠١٢م.

١٢. عبد العزيز سهيل، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، «المثقف العربي بين وجود الأزمة وأزمة الوجود» (بيروت: تموز وآب ١٩٩١م.).

١٣. زكي ميلاد، **شبكة النبأ المعلوماتية**، «هل من الممكن نهاية المثقف؟» ٢٦/٦/٢٠٠٧م.

١٤. سعد محمد رحيم، **موقع الحوار المتمدن**، «لماذا علينا نقد المثقف؟» عدد ١٧٩٢، ١١/١/٢٠٠٧م.

١٥. عبد القادر بو عرفة، **موقع الحكمة العملية**، «العقل التداولي وإشكالية البديل»، ١١/٤/٢٠٠٧م.

١٦. حسن شامي، **جريدة الحياة**، «وصية المثقف الكلي إدوارد سعيد»، ٣/١١/٢٠٠٣م.

١٧. ساري المقدسي، **المثقف العربي**، «إدوارد سعيد واسلوب المثقف»، ترجمة زيد العامري الرفاعي، العدد ٢٢٦٠، ٢٠/١٠/ ٢٠١٢م.

١٨. محمود أمين العالم، **مجلة الفكر العربي**، «إشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة» (القاهرة: العدد ٥٣، ١١/ ١٩٨٨م.).

١٩. حمادي الرديسي، **مجلة الفكر العربي**، «المثقف والسلطة، إشكال واو العطف» (العددان ٧٢ و٧٣، ١٩٩٠م.).

٢٠. غسان عثمان، **محمد عابد الجابري، الانخراط في التراث لأجل الحداثة**، دراسة نقدية، ٢٠١٢/٣/١٩م.

٢١. أمل عبيد، **إدارة الأفكار وإرادة المعرفة، الرهان المعرفي عند علي حرب**، ٢٠٠٦/٨/١٠م.

٢٢. محمود شريح، **جريدة النهار**، «الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام» (بيروت: ٢٠٠٣/٦/٢٤م.).

٢٣. فؤاد الحاج، **مجلة المحرر الإلكترونية**، «كيف يكون للمثقف العربي الدور في تحديد مصير أمته؟»، ٢٠٠٩م.

٢٤. محمود شريح، **موقع النهار الإلكتروني**، «قراءة في العالم ومأزقه»، ٢٠٠٢/١٠/٢٢م.

٢٥. خولة القزويني، **موقع قرأت لك الإلكتروني**، «عن كتاب مسؤولية المثقف لعلي شريعتي».

٢٦. زكي الميلاد، **جريدة عكاظ**، «تجدد النقاش حول المثقفين في المجال الغربي» (الرياض: ٢٠١١/١/٢٦م.).

٢٧. علي سليمان، **موقع عرب ٤٨**، «تصنيع الخرافة: المثقف العربي في عصر الافتراضية»، ٢٠٠٦/٦/١٧م.).

٢٨. أحمد صقر، **الحوار المتمدن**، «مفهوم الثقافة وخصائصها في عصر العولمة» (عدد ٣٢٧٥، ٢٠١١/٢/١٢م.).

٢٩. مصطفى الشريف، **الملتقى الدولي للفلسفة تحت عنوان الفلسفة وأسئلة الراهن**، ٢٠١٠/٣/٢٩م.).

٣٠. **مجلة نصوص معاصرة**، «المدرسة التفكيكية وسؤال المنهج» (بيروت: العدد ٢، ربيع ٢٠٠٥م.).

٣١. إبراهيم ازروال، موقع **Anthropos**، «الانسداد النظري لما بعد العلمانية».

٣٢. تيسيير الناشف، **ديوان العرب**، «الاعتناء بالفلسفة والأخذ بالمدرسة التفكيكية»، ٢٠٠٧/١١/٣م.

٣٣. رهام عبد الباري، **المعهد العرب للبحوث والدراسات الاستراتيجية**، «دور الثورة الرقمية في الثورات العربية»، ٢٠١١/٢/٢٤م.).





مراجع باللغة الانكليزية:

1. Edward Said, *The Vision Of Intellectual* (New York: Vintage Books, 1994).

2. Furedi, Frank, *Where Have All The Intellectual Gone?* (London: Continuum, 2006).

نقد المثقف المعاصر
رؤية علي حرب

يقف المثقف اليوم، لا سيما في العالم العربي، موقف العاجز أمام واقع مأزوم، كمن يحمل أفكارًا منتهية الصلاحية تضعه في مأزق حرج. فبعد انهيار النظريات الأيديولوجية الشمولية، وعلى إثر الوقائع المباغتة التي تجري في العالم، وفي ضوء التحولات المتسارعة على أرض الواقع المتحرك، لم يبق للمثقف سبيل للخروج من هذا المأزق إلا بقراءة الواقع، قراءة مختلفة، بأدوات فكرية جديدة، تعينه على إعادة صياغة أفكاره، حيث يستطيع من خلالها مواكبة الحدث الذي يتغير باستمرار ويتغير معه الواقع والمصير.




ISBN 978-614-440-077-7